تكملة الفصل الرابع: مسألة تعليل أفعال الله تعالى، و ما يتصل به من تحقيق معنى كون الله فاعلاً مختاراً، مع الكلام في أفعال الإنسان الاختيارية:

<3>مما لا بد من التنبيه عليه، و نحن أطرينا في دليل العلة الغائية على تعبير الغربيين، أن المتكلمين الأشاعرة لا يجيزون تعليل أفعال الله، بالغرض الذي يقال عنه "العلة الغائية"، أيضاً.

و قد وجدَ أناسٌ ممن جعلوا غمط علماء الكلام حقهم، و لا سيما الأشاعرة منهم، ديدناً لهم؛ كابن رشد الأندلسي، و ابن تيمية الحراني، و ابن قيم الجوزية، و صدر الدين الشيرازي، وسيلة في مذهبهم هذا، لكيل الطعن فيهم، فاتهموهم بإخلاء أفعال الله عن الحكمة اللازم لإخلائها عن الأغراض، و العلل الغائية، بل بإلغاء أظهر الأدلة على وجود الصانع، العليم، الحكيم للعالَم.

فهل نحن حين عُنينا في هذا الكتاب بما يسمى "دليل العلة الغائية"، مشاركون لأعداء المتكلمين الأشاعرة في غمطهم، و اتهامهم؟

كلا، إني أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين بقدرهم، الناكرين بجميل، و جليل خدمتهم للإسلام، و إني أعرف سمو مرماهم في عدم تعليل أفعال الله بالعلة الغائية، التي هي علة لفاعلية الفاعل، صوناً لمقام الألوهية من التأثر في أفعاله بأي شيء...

و من هنا يقال: إن الغرض هو المحرك الأول، لأنه الباعث على الإرادة، التي هي المحرك الثاني.

و ما زعمه ابن رشد الحفيد، من أنه إذا لم يكن لأفعاله تعالى غرض يحدوه إليها<4>؛ كانت أفعاله عبثاً، و اتفاقاً، فليس بشيء، بل أفعاله تعالى تستتبع فوائد من غير ابتنائها على الأغراض، و العلل الغائية[1]، و العبث ما لا يفيد فائدة، لا ما لا يبنى على غرض، أو علة غائية.

قال الشريف المحقق الجرجاني، في حواشيه على (مختصر المنتهى): [الغرض، و العلة الغائية: ما لأجله إقدام الفاعل على الفعل، و قد يخالف الفائدة؛ كما إذا أخطأ في اعتقاده].

فهناك أربعة أمور: "الفائدة"، و "الغرض"، و "الغاية"، و "العلة الغائية".

فالأول متحد مع الثالث، و هما يوجدان في الخارج متأخرين عن الفعل، كما أن الثاني متحد مع الرابع، و هما لا يوجدان إلا في الذهن، متقدمين على الفعل.

أما "الفائدة"، و "الغاية"، فقد تجتمعان مع "الغرض"، و "العلة الغائية"، كما في فعل الإنسان، الذي بناه في ذهنه على غرض، و علة غائية، و هما ترتبا على ذلك الفعل، طبق ما اعتقده؛ فيصح في هذه الحالة أن يطلق عليهما اسم "الفائدة"، و "الغاية" أيضاً.

و قد تفترقان عنهما، كما إذا أخطأ في اعتقاده، فلم يترتب على فعله ما لأجله كان أقدم على الفعل، فهناك وجد "الغرض"، و "العلة الغائية"؛ أي وجدا في ذهن الفاعل، و لم توجد "الفائدة"، و "الغاية".

و قد ينعكس الحال، فتوجد "الفائدة"، و "الغاية" مترتبتين على الفعل، من غير أن تكونا "غرضاً"، و "علة غائية"، سبقتا إلى ذهن الفاعل، و ساقتاه إلى الفعل، سواء لم يوجد "الغرض"، و "العلة الغائية"، مع "الفائدة"، و "الغاية"؛ كما في أفعال الله تعالى.

أو وجدا، و لم يكونا هما<5> اللذين ترتبا على الفعل، فائدةً، و غايةً؛ كما في فعل الإنسان، الذي أخطأ في اعتقاده، فلم يترتب على فعله ما تصوره غرضاً، و علة غائية؛ و لكن ترتبت عليه مصلحة غير ملحوظة عند قصد الفعل، فصارت فائدة، و غاية فقط.

و الحاصل: أن المصلحة في فعل الله لا تتصور على أن تكون دافِعتَه إليه، بل تابعةً له؛ و هذا كما نقول: "إن الله تعالى لا تتخلف الحكمة عن أفعاله"، و لا نقول: "إن فعله لا يتخلف عن الحكمة"؛ تنزيهاً له عن شائبة الإيجاب، و الاضطرار.

و ما قاله الفاضل الكلنبوي، في (حواشيه على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية): [إن غاية تأثير العلة الغائية في فعل الله، عبارة عن سببية علمه تعالى بالمصلحة لإرادته، و استحالتُه في شأنه تعالى ممنوعة].

يرد عليه: أن العلم تابع للمعلوم، و هو المصلحة، فتكون هي المؤثرة في الحقيقة؛ كما أن المصلحة في فعل الإنسان تؤثر أيضاً بواسطة علمه بها، و الله تعالى أجل من أن يكون متأثراً بشيء من أنواع التأثير، الناشئ من جهة الممكنات، التي من جملتها الأغراض، و المصالح، أو مستكملاً بشيء منها...

فتبين -بعد نظر المتكلمين، الذين يجتنبون تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، و العلل الغائية-، و تبين أيضاً، أن أفعاله لا تتبع الحكمة، بل الحكمة تتبع أفعاله؛ و كيف لا، و هو خالق الحكمة، و المصلحة؛ فكل ما يفعله، تكون الحكمة، و المصلحة فيه؛ و حسبه حكمة، أن يكون مفعولَه، و كل من يستبعد هذه الدقيقة، فإنما يتكلم في شأنه تعالى بالقياس على نفسه.

و قد ذهب الفيلسوف "ديكارت" إلى أبعد من هذا، فقال: [إن الله تعالى لم يخلق الموجودات فحسب، بل خلق الماهيات أيضاً[2]، و خلق في ضمن خلقها الحقائق، أعني العلاقات المنبعثة من الماهيات...؛ مثلا إنه خلق المكان، و خلق مع الفضاء المثلث، و مع المثلث مساواة زواياه الثلاث القائمتين، و غيرها من الحقائق<6> الهندسية، و القوانين المنطقية.

فإذا كان زوايا المثلث الثلاث مساوية لقائمتين، فإنما ذلك لأجل أن الله تعالى شاء أن تكون كذلك].

و كأنه يقول: و لو لم يشأ الله أن يكون التناقض مستحيلاً، لما استحال، و لو لم يشأ أن يكون اثنان في اثنين أربعة، لما كان.

و في قول "ديكارت" هذا -المغالى فيه شيئاً- عبرة لمن ادعى لنفسه أنه من فلاسفة الإسلام، كابن رشد الحفيد؛ ثم انتصب في كتبه لتزييف مذاهب المتكلمين على بكرة

---

[1] و هذه الفوائد المترتبة على أفعاله تعالى، من دون أن تكون أغراضاً له فيها، بالنظر إلى علم أصول الدين، المبني على التنزيه؛ يمكن في علم الفقه، الباحث في فروع الأعمال، أن تعتبر كالعلل الغائية مع معلولاتها، اهتماماً بتلك الفوائد، و تأييداً لترتبها على أفعاله، فيكون الفرق بين نظر العلمين عبارة عن اعتبار الشيء في أحد العلمين "علة غائية"، و في الآخر "فائدة".

فلا يرد اعتراض العلامة التفتازاني، في (شرح المقاصد)، على مذهب الأشاعرة، بأنه: "لو لم تكن أفعال الله معللة، لما صح كون القياس الفقهي حجة في نظر علماء الإسلام، إلا عند شرذمة لا يعتد بهم".

إذ لا يلزم من نفي التعليل إلغاء القياس الفقهي، بل يمكن تعميم الحكم للملحق بحجة الاشتراك في الفائدة بدلاً من الاشتراك في العلة، فيمكن التفادي من المحذور الفقهي، مع اجتناب التعليل في أفعال الله؛ و لا يمكن التفادي من المحذور الكلامي إذا قيل بالتعليل.

[2] فكأنه ينكر قولهم: "لم يجعل الله المشمش مشمشاً، و لكن جعله موجوداً"؛ فيقول: "بل جعله مشمشاً أيضاً".

أبيهم، مع أني أوجس في معـــاداتهم المطلقـــة، معـــاداةً للإسلام.

فإذا لم تكن الحكمة تابعة لأفعاله تعـالى، بل كـانت أفعاله تابعة للحكمة، دائرة معها، لزم أن لا يكون الله مختاراً في أفعاله، كما لم يكن الإنسان العامل بالداعية، مستقلاً في اختيــاره؛ و قد حققنا هــذه المســألة في (تحت ســلطان القدر).

و تقييد الله تعالى في أفعاله بأي قيد، حتى بقيد الحكمة، و اعتبـار كل ما يصـدر عنه من الأفعـال ضـرورياً، لا يمكن خلافـه، لأنه مقتضى الحكمـة، و خلافه خلافهـا، كما قيـل: "ليس في الإمكان أبدع مما كان"؛ كما لا يلتئم مع مــذهب المتكلمين، القائلين بأن الله تعالى فاعل مختارٌ، لا فاعــلٌ موجبٌ[3]، لا يلتئم أيضاً بكثير من آيات القرآن، الـذي يـزعم ابن رشد، أنه قدوته في فلسفاته.

ففي القرآن جمل مصدرة بـ "لو شاء"، مسـندة إلى اللــه؛ مثل: ﴿فَلَوْ شَاء لَهَـدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[الأنعـام:149]، ﴿وَ لَـوْ شَـاء رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾[الأنعام:112]، ﴿وَ لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُـلَّ نَفْسٍ<7> هُدَاهَا﴾[السـجدة:13]، ﴿أَفَلَمْ يَيْـأَسِ الَّذِينَ آمَنُـواْ أَن لَّوْ يَشَـاءُ اللّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً﴾[الرعد:31]، ﴿وَ لَـوْ شَـاء رَبُّكَ لَجَعَـلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[هـود:118]، ﴿وَ لَـوْ شَـاء اللّـهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لكِن يُضِلُّ مَن يَشَـاءُ وَ يَهْـدِي مَن يَشَـاءُ﴾[النحل:93]، ﴿وَ لَوْ شَاء اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِن يُـدْخِلُ مَن يَشَـاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾[الشـورى:8]، ﴿وَ لَوْ شَـاء اللّـهُ لَسَـلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ﴾[النسـاء:90]، ﴿وَ لَوْ شَاء اللّـهُ لَـذَهَبَ بِسَـمْعِهِمْ وَ أَبْصَـارِهِمْ﴾[البقرة:20]، ﴿وَ لَوْ شَاء اللّهُ مَا اقْتَتَـلَ الَّذِينَ مِن بَعْـدِهِم مِّن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَ لَــكِنِ اخْتَلَفُـواْ فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَ مِنْهُم مَّن كَفَرَ وَ لَوْ شَاء اللّهُ مَا اقْتَتَلُواْ وَ لَـكِنَّ اللّهَ يَفْعَــلُ مَا يُرِيدُ﴾[البقرة:253]؛ فهذه الآيات تنطق بأن الله تعالى، لو شاء أن يفعل غير ما فعله لفعـل، و كـان له ذلـك؛ فلو لم يكن له ذلك لما صحت هذه الآيات.

و لا يقال: "إن معنى تلك الآيـات، لو شـاء الله لفعل كـذا، لكنه لم يشــأه لمــانع عن مشــيئته، و هو تعيّن ما شــاءه للفعل، و عدم إمكان خلافه، لكونه خلاف مقتضى الحكمة.

لأنا نقــول -مصــرين على ما قلنا أولا-: فــإذا لم يكن لله تعالى أن يشاء غير ما شاء، و وقع؛ فلا يكـون من حقه أن يقول: "لو شئت لفعلت كذا"، و هو يعـني خلاف ما فعلـه، و ينوط الأمر بمشيئته، فـإذا قـال ذلـك، لـزم بكـون طرفا الأمر جائزين له، من غير وجود مانع يمنعه عن مشـيئة أي منهما، كما لا يخفى على من له معرفة بأساليب الكلام.

و لعل القول بمثل هذا التأويل في الآيات المذكورة مبني على رؤية الفــرق بين وجــود المــانع عن الفعــل، و بين وجود المانع عن مشيئته؛ و اعتبار الثاني غير مناف لقدرة الله، و اختياره؛ فالله تعالى قــادر على أن يفعل خلاف ما فعله، لو شاء ذلك، و لكنه لا يشاء لمانع، هو عالمه، يمنعه عن مشيئته، فعندئذ يكون المانع مانعاً عن مشيئته، لا عن فعلــه، و يكــون المــانع عن الفعل عــدم مشــيئته، كما هو مقتضى آيات المشيئة المذكورة.

و هــذا التفريق بين "وجــود المــانع عن الشــيء"، و بين "وجـود المـانع عن مشـيئته"؛ هو عنـدي مبـني على قـول الفلاسفة، الذين لا يوافقهم المتكلمـون، بـأن الله مختـارٌ في أفعاله، على معنى أنه "إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل".

و إلى قولهم هـذا يرجع تأويل الآيـات المـذكورة، و إن لم يشـــعر به من لم يكن<8> على مـــذهب الفلاســـفة من المؤولين.

فالله تعـالى في رأي الفـريقين -الفلاسـفة، و المـؤولين لآيات المشيئة- مختار في أفعاله، مضطرٌّ في إرادتــه، كما هو مذهبنا في الإنسان، حين لم يكن الإنسان مضطراً في إرادته عند المؤولين.

فتكـــون حرية الله تعـــالى في اختيـــاره أنقص من حرية الإنسان في اختيـاره على رأي هـؤلاء الغـافلين، و اختيـار الإنسان المضطر في إرادته على مـذهبنا يرجع إلى ما هو مذهب الفلاسفة، و المؤولين لآيـات المشـيئة في اختيـار اللــه، المفسر بقــولهم: "إن شــاء فعــل، و إن لم يشأ لم يفعل".

لكن في الآيـات المـذكورة آيـتين مفسـرتين لما هو مـراد الله من تلك الآيـات، و قاضـيتين على تأويل المـؤولين؛ و هما: ﴿وَ لَوْ شَـاء اللّـهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِـدَةً وَ لكِن يُضِـلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[النحل:93]، ﴿وَ لَوْ شَـاء اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِن يُـدْخِلُ مَن يَشَـاءُ فِي رَحْمَتِـهِ﴾[الشـورى:8]، حيث تبتدئان بالمشـيئة، و تنتهيـان بالمشـئة؛ بل من هـذا القبيل أيضا قوله تعـالى: ﴿وَ لَـوْ شَـاء اللّـهُ مَا اقْتَتَلُـواْ وَ لَـكِنَّ اللّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[البقرة:253].

و خلاصة معـنى هـذه الآيـات الثلاث أن الله لو شـاء لفعل غير ما فعله، و لكنه لم يشأ ذلك، لكونه قد شـاء ما فعلـه؛ فمشـيئة ما لم يفعله لا مـانع عنها غـير مشـيئة ما فعلـه؛ كما أن مشيئة ما فعله لا مـوجب لها غـير عـدم مشـيئة ما لم يفعله؛ فإلى مشيئته تنتهي الموجبات، و الموانع.

أما التمسك في الجواب عن آيات المشيئة بظـاهر ما قاله النحاة، من أن "لـو" لامتنـاع الثـاني لامتنـاع الأول؛ فغلط فاحش وقع فيه صاحب (الفصوص) عند الدفاع عن مذهبه الباطــل، القائل بتبعية الخــير و الشر لاســتعداد النــاس، التابع لماهياتهم الغير المجعولة؛ وقع فيه بجهالة، سوغت له كونَه تعوّد تحريف كلمات القرآن عن مواضعها، و لا أود أن يقع فيه غـــــــيره، و قد وفيت الكلام عليه في (تحت سلطان القـدر)، و ربما أتكلم عليه أيضـاً في بحث حـدوث العالم من هذا الكتاب.

<u>و أما ما قاله ابن رشد في (كشف منـــاهج الأدلـــة)، (ص: 91): [أما قوله: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَـــاءُ﴾[النحل: 93، فاطر:8]، فهي المشيئة السابقة، التي اقتضت أن يكون في أجنــاس الموجــودات خلق ضــالون، أعــني مهيــإين للضــلال بطبــاعهم، و مســوقين إليه بما تكنفهم من<9> الأسباب المضلة، من داخل و خارج].</u>

فالظاهر: أنه تفسير للنص بما معناه، أن الله تعالى يخلق ما يشـاء من أجنـاس الموجـودات؛ فمنها ما يكـون عرضة للضلال بطبعه، و التركيب الذي ركب عليه، و مسوقا إليه، بما يكنُفه من الأسباب المضلة، و هو جنس الإنســان، لأنه خُلق و فيه دافـــعٌ إلى الشر بـــإزاء ما فيه من دافع إلى الخـير؛ و منها ما يكـون عرضة للهداية فقـط، و هو جنس الملائكة، الذي لا يكـون في طبعـه، و تركيبه ما يدفعه إلى الشر.

---

[3] فالذين يصـرون على تعليل أفعـال اللـه، و يطيلـون ألسـنة الطعن في مذهب من يجتنبون التعليل، إن لم يكونوا من أذناب الفلاسـفة، مثل ابن رشد، و صدر الدين الشيرازي، صاحب (الأسفار)، فهم غافلون عن كـون مذهب التعليل ينتهي إلى الجنوح، لما اختاره الفلاسفة من الإيجـاب في أفعاله تعالى، و لا يتفق مع مـذهب المتكلمين القـائلين بـأن الله تعـالى فاعلٌ مختارٌ، بالمعنى الحقيقي للاختيار، الذي هو صحة الفعل، و الترك.
فلا بد أن يكون الله تعـالى على هـذا المـذهب القـويم، غـير محتـاج في أفعاله إلى مـــرجح، على خلاف الانســـان المحتـــاج عنـــدي في أفعاله المرجح.
أما التزام المرجح في أفعاله تعالى أيضاً، و اعتبـاره فيما دون المـوجب، فغير مجـدٍ نفعـاً في تفريقه عن مـذهب الإيجـاب، كما حققته في (تحت سلطان القـدر)، (ص:137-140)؛ و أنت تعـرف أن مـذهب الإيجـاب في أفعاله تعالى، يؤدي إلى القول بقدم العالم، كما هو مذهب الفلاسفة.

و خلاصته: أن الله يهدي فعلاً، و يضل إعداداً، و تهيئةً؛ أي يخلق أجناساً مختلفة، منها ما هو معَدٌّ للهداية فقط، و منها ما هو معد للضلال أيضاً.

فعلى هذا التقدير من التفسير، يدخل نوع الإنسان جملةً فيمن يشاء الله إضلالهم، بمعنى تهيئتهم للضلال، و ليس المراد إضلالهم بالفعل، لأنه ينافي وجود بعض منهم مهتد.

لكن يرد عليه: أن قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[النحل:93، فاطر:8]، أو بالأوضح أن إسناد الإضلال إلى الله يتكرر كثيراً في القرآن، و تأويله، بما ذكره ابن رشد -مع كونه بعيداً كل البعد، كما سنبينه-، لا يتمشى أصلاً في بعض ما ورد منه؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[فاطر:8]، لأن إضلال الله لمن يشاء -المذكور بعد "من زين له سوء عمله"-، لا بد أن يحمل على الإضلال الفعلي، لا على مجرد التهيئة للضلال.

و كقوله: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللّهُ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[إبراهيم:4]، فيلزم أن يكون الذين يضلهم، و الذين يهديهم من قوم الرسول، أي الإنسان؛ و يلزم أن يكون الهداية، و الإضلال فعليين، لا بمعنى التهيئة لهما؛ لأنهما عامةٌ لأفراد الجنس -على قول ابن رشد-.

و كقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ اللّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَ مَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء﴾[الأنعام:125]، و كقوله: ﴿مَن يُضْلِلِ اللّهُ فَلاَ هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[الأعراف:186]، فلو كان إضلال الله، الذي فسره ابن رشد، يخلق جنس البشر مهيإين للضلال بالغاً في التهيئة إلى الحد المذكور في الآيتين الأخيرتين، لا تسد باب الهداية على وجوه الإنسان مطلقاً.

و مثلهما قوله تعالى: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ<10> أَضَلَّ اللّهُ وَ مَن يُضْلِلِ اللّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً﴾[النساء:88]، و قوله: ﴿مَن يَهْدِ اللّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[الأعراف:178]، فثبت أن الله تعالى يضل من يشاء فعلاً، و يهدي من يشاء فعلاً.

و زيادة على هذا: فإن في تفسير ابن رشد، عدمَ الاعتداد بالمهتدين الموجودين في نوع الإنسان، حيث يدخل أفراد النوع جميعاً، في جانب من يشاء الله إضلالهم، و إن كان ذلك إضلالاً بالقوة.

و فيه أيضاً: بقاء هذا القسم المهتدي من الإنسان، غير معلوم السبب في اهتدائهم، فإن كانت هدايتهم من الله، يأباه إدخالهم فيمن يشاء الله إضلالهم، و لو كان ذلك بطريق التهيئة للضلال، لأن كون الله هيأ جنس الإنسان للضلال، و كونه هدى بعضهم، يتنافيان.

و إن كانت هدايتهم من أنفسهم، لزم أن يكونوا من أهل الهداية، على الرغم من أن الله أضلهم، أي جعلهم مهيأين للضلال؛ فلم يكن الله يُضل من يشاء و يهدي من يشاء، كما نص عليه في آيات كتابه؛ بل يَضل من يضل من نفسه، و يُهدى من يهتدي من نفسه؛ فلماذا يقول إذن: ﴿مَن يَهْدِ اللّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُّرْشِداً﴾[الكهف:17]، و يقول: ﴿وَ مَن يُضْلِلِ اللّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾[الرعد:33، و الزمر:23، 36، و غافر:33]، ﴿وَ مَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن سَبِيلٍ﴾[الشورى:46].

فهل يمكن تأويل "إضلال الله" في هذه الآيات، بمجرد تهيئتهم للضلال، من غير أن يضلوا فعلا؟

لأن المهيأين للضلال -على تأويل ابن رشد- عام، لكل من كان في خلقة الإنسان، مع أن فيهم مهتدين فعلاً، متغلبين على طباعهم؛ فكيف يقول الله إذن: ﴿وَ مَن يُضْلِلِ اللّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾[الرعد:33، و الزمر:23، 36، و غافر:33]؟

الحاصل:

أن هناك من يضلهم الله فعلا، و هم: الذين قال عنهم: ﴿مَن يُضْلِلِ اللّهُ فَلاَ هَادِيَ لَهُ﴾[الأعراف:186]، ﴿وَ مَن يُضْلِلْ﴾ الله ﴿فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاء مِن دُونِهِ﴾[الإسراء:97]، ﴿وَ مَن يُضْلِلِ اللّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً﴾ [النساء:88، 143].

و هناك من يهديهم فعلاً، و هم: الذين قال عنهم: ﴿وَ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّضِلٍّ﴾[الزمر:37]، و قال: ﴿يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾[الشورى:8، الإنسان:31]، و قال: ﴿وَ لَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي<11> بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا﴾[الشورى:52].

و هذا -أي الإضلال الفعلي، و الهداية الفعلية، و لاسيما الإضلال الفعلي- ما أنكره ابن رشد.

و فيه أيضاً: أن الله تعالى ليس له إزاء بني آدم على تفسيره لقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[النحل:93]، إلا أن يهيئهم للضلال، و قد سبق أن جعلهم مهيأين له في مبدإ خلقتهم، و لم يبق بعد ذلك عنده ما يفعله بشأنهم.

فماذا إذن ما ندعوه كل يوم و ليلة في صلواتنا، أن يهدينا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالين.

و فيه أيضاً: أن الله -على مذهب ابن رشد- واجبٌ أن يفعل ما فعله، و ليس له أن يفعل خلاف ما فعله، حتى إنه -أي ابن رشد- يقيم قيامة النكير على مذهب المتكلمين، القائل بأن "الله تعالى فاعل مختار"، بمعنى أن الفعل، و خلافه،كلاهما يصح عنه، و يجوز له؛ إلا أن إرادته مخصصة، و مرجحة لأحد الطرفين، الجائزين؛ و لا مرجح هناك من نفس الفعل، أو خلافه، غيرُ إرادته؛ هذا مذهب المتكلمين[4].

و أما على مذهب ابن رشد، فالله تعالى فاعلٌ، مختارٌ، بمعنى: "إن شاء فعل، و إن لم يشأ، لم يفعل"؛ على أن يكون مقدم الشرطية الأولى دائم الصدق، و واجبَه؛ و مقدم الشرطية الثانية، ممتنعَ الصدق؛ كما هو مذهب الفلاسفة أيضا.

لكن هذا تلاعب لفظي، ليس من الاختيار في شيء؛ كما يأتي بيانه في مبحث حدوث العالم.

فإذا لم يكن الله مختاراً فيما فعله، و ليست فيه مشيئته بمعناها الحقيقي الحر؛ فكيف يصح أن يتمدح بأنه "يُضل من يشاء، و يهدي من يشاء"، فيما لا يُحصى من آيات القرآن، حتى و لو كان إضلاله عبارة عن تهيئة الناس للضلال، ما دام لا يمكنه أن لا يهيئهم له؟

<u>و بهذا يسقط أيضاً ما قاله ابن رشد: [و أما قوله: ﴿وَ لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ<12> هُدَاهَا﴾[السجدة:13]، فمعناه: لو شاء أن يخلق خلقاً مهيأين أن يعرض لهم الضلال، إما من قبل طباعهم، أو من قبل الأسباب المضلة، من خارج، أو داخل؛ أو من قبل الأمرين كليهما، لفعل].</u>

إذ كيف يمكنه أنه لو شاء لآتى كل نفس هداها، مع أنه فعل خلاف ذلك، فلم يؤتِ كل نفس هداها؛ و كل ما فعله يفعله في مذهب ابن رشد لكونه ضرورياًّ، غير جائز العدول عنه إلى خلافه، و لا ممكن أن يشاء العدول، لكونه فاعلاً موجباً، كما في مذهب الفلاسفة، و ليس ابن رشد إلا رجلاً من أذنابهم، و من أعداء المتكلمين.

---

[4] و من ذهب إلى تعليل أفعال الله، تخطى هذا المذهب الأساسي، و جعل لأفعاله مرجحا من نفسها، و من هذا قلنا: "إن التعليل يرجع إلى الإيجاب، و ينافي الاختيار".

ثم إنه إذا كان الله خلق نوع الإنسان مهيأً للضلال، و لم يضلهم فعلاً، و لا الذين يضلون منهم، لزم أن يكون الذين يضلون، ضالين بطباعهم الشخصية، و قد صرح ابن رشد نفسه في الصفحة نفسها بكون خلقة الطباع مختلفة.

فإذا كان الله خلق بني آدم على طباع مختلفة، و ضل الضالون منهم بميولهم الطبيعية، عاد الأمر إلى ما هرب منه ابن رشد، من أن "الله يضل من يشاء، و يهدي من يشاء".

كل هذا، إذا كان النوع الإنساني بجملته على تأويل ابن رشد، لقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[النحل:93]، داخلاً في شطر الإضلال، و هو الظاهر كل الظهور من كلامه، على الرغم من أنه خلاف الظاهر من الآية كل المخالفة.

أما إذا كان الإنسان داخلاً في شطري الإضلال و الهداية معاً، من حيث اشتماله على أفراد ضالين، و على أفراد مهتدين -و هو الظاهر الظهور كله من الآية-، فوقوع ابن رشد فيما هرب، و عدم نجاح تأويله بحمل إضلال الضالين على تهيئتهم للضلالة، و حمل هداية المهتدين على هدايتهم فعلاً، أو تهيئتهم للاهتداء؛ يكون أظهر، إذ لا فرق في المآل على هذا التقدير بين تهيئة من يشاء للضلال، و من يشاء للاهتداء، أو إضلال من يشاء تهيئةً، و هداية من يشاء فعلاً، و بين ما تنطق به الآية من إضلال من يشاء، و هداية من يشاء، من غير تأويل.

هذا، و كان دافع ابن رشد إلى تكلفاته الباردة غير الناجحة في تفسير الآيات، الدالة<13> على كون الله يضل من يشاء، و يهدي من يشاء؛ أنه يرى إضلال من يشاء من عباده فعلاً؛ ظلماً لا يليق بشأنه تعالى، في حين أنه لا يراه في تهيئة من يشاء للضلال، و كون النتيجة أن يضل من يضل منهم، و ينجوَ من ينجو.

<u>ثم عاد فأورد على تأويله سؤالاً، و جواباً؛ فقال: [فإن قيل: فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات]</u> و هو صنف إنسانٍ مثلاً، <u>[يكونون بطباعهم مهيأين للضلال، و هذا هو غاية الجور؟</u>

<u>قيل: إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك، و ذلك أن الطبيعة -التي منها خلق الإنسان-، و التركيب الذي ركب عليه، اقتضى أن يكون بعض الناس، و هم الأقل شراراً بطباعهم؛ و كذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة، و إن كانت للأكثر مرشدة.</u>

<u>فلم يكن بد -بحسب ما تقتضيه الحكمة- من أحد أمرين:</u>

<u>إما أن لا يخلق الأنواع، التي وجد فيها الشر في الأقل، و الخير في الأكثر؛ فيعدم الخير الأكثر، بسبب الشر الأقل.</u>

<u>و إما أن يخلق هذه الأنواع، فيوجد فيها الخير الأكثر، مع الشر الأقل؛ و معلومٌ بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل، أفضل من إعدام الخير الأكثر، لمكان الشر الأقل.</u>

<u>و هذا السر من الحكمة، هو الذي خفي على الملائكة، حتى قال الله تعالى، حكاية عنهم، حين أخبرهم أنه ﴿جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاء وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:30]].</u>

و أنا أقول -بعد التنبيه- على أن ما ادعاه من أقلية الشر، و أكثرية الخير، معاكسٌ لقوله تعالى: ﴿وَ مَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[يوسف:103]، و قوله: ﴿وَ لَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِينَ﴾[الصافات:71]، و قوله عن إبليس: ﴿وَ لَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلّاً كَثِيراً أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾[يس:62]، و قوله حكاية عنه: ﴿لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ * ثُمَّ لآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمَانِهِمْ وَ عَن شَمَآئِلِهِمْ وَ لاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾[الأعراف:16-17]، و قوله: ﴿وَ لَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ<14> إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَاناً وَ كُفْراً﴾[المائدة:64]، ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[يوسف:40، الروم:30]، ﴿وَ إِنَّ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاء رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾[الروم:8]، ﴿وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ﴾ الناس ﴿لاَ يَشْكُرُونَ﴾[النمل:73]، ﴿أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[النمل:61].

و قد كرر كتاب لله، في سورة الشعراء، بعد ذكر أنباء الأمم المختلفة، الذين بعث الله إليهم ساداتنا: محمداً، و موسى، و إبراهيم، و نوحاً، و هوداً، و صالحاً، و لوطاً، و شعيباً عليهم الصلاة و السلام، قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾[الشعراء:8، 67، 103، 121، 139، 158، 174، 190]، و قال عن نوح: ﴿وَ مَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾[هود:40]، و قال: ﴿وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾[سبأ:13]، ﴿وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلاَّ كُفُوراً﴾[الإسراء:89]، و قال: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾[الفرقان:44]، و قال: ﴿وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَ الإِنسِ﴾[الأعراف:179]، و قال: ﴿بَلْ جَاءهُم بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾[المؤمنون:70]، و قال: ﴿وَ إِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللّهِ﴾[الأنعام:116]، و قال: ﴿وَ أَقْسَمُواْ بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لاَ يَبْعَثُ اللّهُ مَن يَمُوتُ بَلَى وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[النحل:38]، و قال: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[غافر:59]، و قال: ﴿فَلاَ تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[هود:17]، و قال: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ﴾[الحج:66، الزخرف:15]، و قال: ﴿تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَآئِهَا وَ لَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ...﴾، إلى قوله: ﴿وَ مَا وَجَدْنَا لأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ وَ إِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾[الأعراف:101-102]، و قال: ﴿قُل لاَّ يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَ الطَّيِّبُ وَ لَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾[المائدة:100]، و قال: ﴿وَ إِنَّ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾[المائدة:49]، و قال: ﴿وَ إِنَّ كَثِيراً مِّنْ الْخُلَطَاء لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ قَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾[ص:24].

أقول: بعد هذا الذي يكفي، و يزيد في تنبيه القارئ على أن ابن رشد، يقول ما يقوله بخلاف مذهب المتكلمين، علماء أهل السنة، غافلاً عن آيات كتاب الله؛ و في إبطال ما ادعاه للتغطية على ما في الآيات، الدالة على أن الله يضل من يشاء، و يهدي من يشاء، من الصراحة، التي لا تقبل التأويل، و التغطية.

إن تأويله ينتهي إلى الاعتراف بأن بعض الشر يترتب<15> على فعل الله، و هو ضلال بعض الناس، الذين خلقهم كلهم مهيأين للضلال، و إن كان هذا الشر قليلاً في ادعائه لقلة الضالين.

و قد عرفت من الآيات التي قرأناها عليك، أنهم ليسوا في قلة؛ و لنفرض أنهم قليلون، لكنهم هم الذين قال الله عنهم: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[النحل:93]، لا أكثر، و لا أقل.

أعني أن الضالين ليسوا بعض ما شاء الله أن يضلهم، إذ لا فرق في المعنى بين أن يكون الناس كلهم مهيإين من قبل الله للضلال؛ فيضل بعض منهم، بسبب تلك التهيئة؛ و بين أن يكون الله أضل هذا البعض بعينه.

و عندئذ نقول: فإن لم يكن في تهيئة الكل للضلال، المؤدية إلى ضلال البعض فعلا، ظلمٌ؛ فليس في إضلاله فعلاً أيضاً؛ و إن كان في إضلاله، كان في تهيئته للضلال أيضاً، المؤدية إلى ضلال البعض.

نعم، في تهيئة الكل للضلال، و ضلال بعض، و عدم ضلال بعض، إظهار لكمال البعض الثاني؛ فلو كنت مكان ابن رشد، و لم أرض أن يكون الله ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[النحل:93]؛ على خلاف صراحة الآيات، بل يهيء كل الناس للضلال، من غير إضلال فعلي؛ فيضل من يضل بنفسه، و يهتدي من يهتدي بنفسه؛ على الرغم من تهيئته للضلال في ضمن تهيئة الكل، ما احتجت إلى إدعاء الأقلية للضالين، و الأكثرية للناجين؛ و تفاديت على الأقل من معارضة الآيات الدالة على عكس ذلك، و تصورت ما ادعاه من اختيار الخير الكلي مع الشر الجزئي في الاعتناء بشأن الناجين مع أقليتهم بالنسبة إلى الضالين.

فكأن الله لم يبال بهم، على كثرتهم، فخلق نوع البشر، مهيأً للضلال، إظهاراً لشرف الأقلين، المهتدين، المتغلبين على طباعهم، و امتيازهم، حتى على الملائكة المهتدين، بفضل تهيئتهم في أصل خلقتهم للاهتداء.

لكني لا أرضى أن أكون مكان ابن رشد، فأقولَ باهتداء أحد من نفسه، سواء كان إنساناً، أو ملكاً؛ لولا أن هداه الله، بل أرى أفضل ميزة للبعض المهتدي من الإنسان، كونه موضع هداية الله، و اصطفائه لها من بين بني نوعه، المعرضين للضلال.

و أصل الخلاف بيني و بين ابن رشد يعود إلى الخلاف في مسألة الجبر، و القدر -التي درستها بعون الله و توفيقه في كتابي (تحت سلطان القدر)-؛ و في أن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء؛ و أنه لا يسأل عما يفعل.

و لابن رشد تأويل غريب في هذه الكلمة القرآنية أيضاً، لا أطيل الكلام بنقله، و نقده؛ و هو أبعد من تأويل المرحوم الشيخ بخيت، الذي انتقدته في كتابي المذكور، و إن كان المظنون أن فكرة التأويل لهذه الكلمة، المحكمة أيّ إحكام، حصلت في الشيخ، بعد اطلاعه على تأويل ابن رشد، و لمشايخ مصر ولوعٌ بالغرائب.

نعود إلى ما كنا فيه: أما تعييب مذهب الأشاعرة، باستلزام كون أفعال الله عبثاً، و اتفاقاً، إذا لم تعلل بالأغراض، و العلل الغائية؛ فوهم محضٌ، منشأه كون العائبين يقيسون الله تعالى على أنفسهم، أي على الإنسان، الذي لا يعمل إلا بالمرجح، و العلة الغائية؛ فإذا لم يعمل بذلك، يكون فعله عبثاً، و اتفاقاً.

و كان حسبهم في التنبه لخطإهم في هذا القياس، أن الله تعالى لا يحتاج إلى التأمل، و التفكير، في حين أن أصحاب الرويَّة من البشر، العاملين بالمرجح، و العلة الغائية، يعملون بهما، من حيث أنهم في حاجة إلى التفكير في عواقب أفعالهم.

فنفي التعليل من أفعاله تعالى، معناه: أنه لا يبني أفعاله عليهما؛ لأن هذا شأن المفكرين في العواقب، و عملِهم القلبي، الذي يجب تنزيهه تعالى عنه.

و لا ينافيه أن أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكم، و المصالح، من غير بنائها عليها، لكنها لا يعبر عنها بالعلل الغائية، لأن العلة الغائية ما يبني الفاعل فعله عليه في ذهنه، و يفكر فيه، قبل الإقدام على الفعل؛ و من هذا قلنا: "الحكمة تتبع أفعاله"، و لم نقل: "أفعاله تتبع الحكمة".

و لعل القارئ استغرب هذا الترتيب في التبعية، قبل أن نوضح مغزى كلامنا بهذه الصورة.

على أنه لا شيء في تبعية الحكمة لأفعاله تعالى، مما يوجب الاستغراب؛ لأن كمال المخلوق ليس في نفسه، بل في توافقه مع اختيار الله تعالى؛ كما قاله العالم الكبير، مترجم (مطالب و مذاهب)، إلى اللغة التركية، في تعليقاته عليه، و نعم ما قاله.

و خلاصة ما قلنا هنا: أن أفعال الله تعالى تصدر منه، من غير تفكير في عواقبها، كما<17> نفكر نحن معاشر البشر؛ و عدم التفكير هذا، مقتضى كماله تعالى؛ في حين أن كمالنا في التفكير... و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11].

فإن اعترض معترضٌ: بأن الله تعالى يعلم عواقب أفعاله، من غير تفكير، فبهذا العلم يكون قد علل أفعاله؟

قلنا: ليس العلم بالعواقب، و الغايات، تعليلاً منه تعالى لأفعاله بها؛ إنما التعليل بناء أفعاله عليها في علمه، قبل فعلها.

و هذا هو التفكير في العواقب بعينه، الذي لا يستطيع القائل بالتعليل إنكار تعاليه تعالى عنه؛ و نحن ننفي التعليل بالغايات، لا الغايات، و لا العلم بها؛ فخذ هذا الفرق الدقيق منا، كما أخذناه من توفيق الله.

نعم، إذا نُظر في الأمر بأعيننا نحن البشر، يكون كأن الله تعالى فعل تلك الأفعال لتلك الغايات؛ بمعنى أنه لو كنا فعلنا تلك الأفعال، كانت غاياتها التي تتبعها عللاً غائيةً لها.

و من هنا صح اتخاذها دليل العلة الغائية، لوجود الله، مع أنه ليس هناك علية، بالنسبة إلى فعل الله؛ بل غايات فقط تتبع أفعاله، و تدل على علم فاعلها، بالمناسبة بين تلك الأفعال و تلك الغايات.

و علمه بها، كاف في صحة اتخاذها أدلة العلل الغائية، من غير أن تكون هناك علية في نفس الأمر؛ لأن ما قالوا عنه "دليل العلة الغائية"، إنما يكون دليلاً على وجود الله، من حيث دلالته على أن فاعل تلك الأفعال، فعلها عالماً بغاياتها، لا من حيث أن تلك الغايات عللٌ دافعةٌ للفاعل إلى تلك الأفعال.

فقد عرفت أن للمتكلمين، المجتنبين عن تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، و العلل الغائية، مرمىً سامياًّ، لم تصل إليه أنظار خصومهم.

أما نحن، الذين عنينا في هذا الكتاب بدليل العلة الغائية، لإثبات وجود الله، فإنما جرينا على تعبير فلاسفة الغرب الموحدين؛ لأن جل ما يهمنا في تأليف هذا الكتاب، إثبات وجود الله في أسلوب يسهل تناوله للعصريين، فلا نلام إذا تسامحنا ببعض التعبيرات في سبيل مهمتنا.

فهذه الأمور، التي نشاهدها في الكائنات، مما يدل على وجود مدبرها الأعظم، هي التي نعبر عنها فيما بيننا بـ "الأغراض"، و "العلل الغائية"؛ و إن كان الله أجل، و أعلى، من أن يفعل لغرض، أو علة غائية<18>.

هذا، و لا نجترئ في تأييد مذهب الأشاعرة، النافين لتعليل أفعال الله بهذا القدر.

فنقول: إن العمل بالمرجح، الذي يراه أعداء الأشاعرة، مثل ابن رشد الأندلسي، و الصدر الشيرازي، و ابن تيمية الحراني، و ابن قيم الجوزية، و الذين وقعوا تحت تأثير كلماتهم، و ازداد عددهم في الأزمنة الأخيرة؛ لزاماً في أفعال الله، كأفعال الإنسان، و يرون إخلاءها عنه، بمثابة جعلها عبثاً و اتفاقاً؛ عبارةٌ عن اختيار الأولى للعمل على الأقل.

فعلى هذا، إن كان خلافه جائزاً من الله، مرجوحاً؛ فالمحذور الذي يتصورونه على تقدير نفي التعليل باقٍ أيضاً؛ لأن فعله بخلاف الأولى، يكون عبثاً، غير مستندٍ إلى الغرض، و العلة الغائية، بل دون العبث.

و يكون معنى قوله تعالى مثلا: ﴿فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[الأنعام:149]، لو شاء الله، لفعل خلاف الأولى، و تجاوز، حتى حد العبث.

و إن كان الله مجبوراً على العمل بالأولى، فالمسألة تؤول إلى الإيجاب، و ينهار مبدأ كونه تعالى فاعلاً مختاراً، بالمعنى الحقيقي للاختيار، الذي هو صحة الفعل، و الترك منه؛ و الاختيار بمعنى: "إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل"؛ الذي ابتدعه الفلاسفة، ليس من الاختيار في شيء، كما يأتي تحقيقه في "مبحث حدوث العالم".

فهل يرضى العلماء المعترضون على الأشاعرة في نفيهم التعليل، إن لم يكونوا من أذناب الفلاسفة، كابن رشد، و الصدر الشيرازي؛ أن يؤول رأيهم إلى القول بأن "الله تعالى ليس بفاعل مختار في أفعاله"؟

و هنا شيء آخر، و هو: أن قول الأشاعرة في نفي التعليل عن أفعاله تعالى، له صلة قوية بقولهم: "إن كل شيء في العالم، مستند إلى الله تعالى، من غير واسطة".

و هذا القول منهم ، أصلٌ مهمٌّ؛ بل كنزٌ عظيمٌ من كنوز الحقائق العالية... لله درهم، ما أبعد أنظارهم، الواصلة إليه غير منخدعة بالظواهر، و هو شاهد صدق على أنهم محدثون.

فعلى هذا الأصل، لا علة في الكائنات، و لا معلول، و لا سبب، و لا مسبب، و لا تأثير شيء في شيء؛ و إنما كل كائن معلولٌ علةً واحدةً؛ هي إرادة الله.

و إن كان الناظر في الكائنات يرى بين أجزائها تناسباً، و انسجاماً، يخيِّلان إليه عليةَ بعضها لبعض، و تولدَ بعضها من[19] بعض، و سببيةَ بعضها لبعض؛ فليست النار تحرق، و لا الثلج يبرد، و لا السيف يقطع، و لا الضرب يوجع، و لا العين ترى، و لا الأذن تسمع، و لا الماء يروي، و لا الغذاء يشبع، و لا المطر ينبت؛ و إنما كل هذه الأفعال، و الآثار، يخلقها الله تعالى، كما خلق مصادرها، التي تضاف إليها عادةً؛ و لهذا، فليس بمستحيل، و لا عسير على الله أن يبرد الأشياء بالنار، و يحرقها بالثلج، حتى إنه لما أحرق بالنار، لا يحرق بها في الحقيقة؛ و إنما يحرق بإرادته.

و نحن لا ننكر المناسبة المشهودة بين النار و الإحراق، و لا بين الشمس و الإشراق، و إنما نقول إنها مناسبات وضعية، لا تدل على أكثر من عادة واضعها في خلق بعض الأشياء عقب خلق بعض؛ فبيده، متى شاء، أن يقطع تلك المناسبات، أو يغيرها، لأنها ليست مناسبات ناشئة من ذوات الأشياء، غير قابلة للإنفكاك.

و في هذا الأصل، أعني إسناد جميع الممكنات إلى الله، من غير توسط بعضها في حصول بعض؛ إذعانٌ لعموم سلطة إرادة الله على الكائنات.

فليس الله، خالق النار، مفوضاً إليها فعل الإحراق؛ و ليس الله، مرسل الريح، و هي محركة الغصن، و الورق؛ بل الإحراق، و تحريك الغصن، و الأوراق أيضاً، من الله، من غير واسطة؛ و إنما سنته أن يقترن إحراقه بحالة مماسة النار، و تحريكه الغصن، و الأوراق بحالة إهبابه الريح.

و كما أن في هذا الأصل، جمعَ التأثير في الكائنات، كبيرِها و صغيرها، و حصرَه في الله؛ ففيه أيضاً تعميم هيمنته عليها، و الله تعالى يخلق الإنسان، و يخلق مصنوعاته، و صُنعَه.

فهو مثلا، يخلق الطائرة القاذفة للقنابل، و قنابلها، و طيران الإنسان عليها، و قذفه القنابل منها، و إصابتها الهدف، ثم يخلق إنفجار تلك القنابل، و الخسارات الحاصلة منه.

فلو كان الإحراق من النار، و الانفجار من القنبلة، أي من طبيعتهما، غير القابلة للانفكاك، و تحريكُ الورق من الريح؛ لما قدر الله أن يمنعها من أفعالها، متى شاء؛ أو لو كانت هذه الأفعال مفوضة إليها من الله، كان الإحراق الحاصل من مماسة النار، و الخسارة الحاصلة من الإنفجار جزافاً لا محدداً بالقدر الذي أراده الله؛ إذ لا تعلم النارُ مقدار[20] ما يلزم إحراقه، و لا القنبلة مقدار ما توقعه من الخسارات، فتحرق، أو تحطم أكثر مما كان المطلوب إحراقه، أو تحطيمه، أو أقلَّ منه.

و على هذا الأصل أيضاً، لا يكون حصول الأمر الذي يعتبره أصحاب مذهب التعليل "علة غائية للفعل"، بطريق الترتب عليه، كأن يكون الله تعالى أراد أن يفعل فعلاً، ففعل، و تولد منه حصول أمرٍ ثان، من غير أن يحتاج هذا الأمر إلى إرادة منه، لكونه مرتبطاً بما فعله أوّلاً، ارتباطَ المعلول بعلته؛ بل يكون حصول الأمر الثاني أيضاً محتاجاً إلى إرادة الله، إذ لا رابطة بين الأشياء تقتضيها طبائع الأشياء، و يكون بعضها مولداً لبعضها، غيرُ جريان سنة الله على خلق بعضها عقب بعض.

حتى إن الله تعالى، هو خالق الأغراض، التي لا تجتنب تعليل أفعال الإنسان بها، كما أنه خالق أفعاله.

فإذا حرك أحدنا يده، لتحريك المفتاح، فلا تكون حركة المفتاح مترتبة من نفسها على حركة اليد، و إنما يكون كل من الحركتين بتقدير الله، و خلقه؛ و هذا مثالٌ مشهورٌ، في إيضاح الخلاف بين علماء أهل السنة النافين للتوليد، و المعتزلة القائلين به.

فهذا النفي من علمائنا، مبني على استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى، بلا واسطةٍ، و عدم الاعتراف بوجود العليةِ، و المعلوليةِ بين الأشياء في ذاتها.

و منه يعلم أنه لا يصح تعليل أفعال الناس أيضاً في الحقيقة بالأغراض، كما لا يصح تعليل أفعاله تعالى بها؛ و إنما يقع تعليل أفعالهم على حسب ما يخيل إليهم في أذهانهم، من أن الشيء علة لذاك الشيء، و وسيلة إليه، حتى إنهم بما تعوّدوا من هذا التعليل في أفعالهم، المبني على التخييل، يتصورون أفعال الله أيضاً معللةً؛ لكنا نحن ننفي التعليل في أفعال الله، حيث لا يتصور له التخييل المتصور لنا.

و صفوة القول هنا: أنه لا علية، و لا معلولية بين الأشياء، و لا توليد حتى نعلل أفعال الله بالعلل، و الأغراض.

فإن قيل: إن لم تكن علية طبيعية بين الأشياء، فلا مانع من القول بـ "العلية المجعولة"؛ بمعنى أن الله تعالى جعل هذا علة لذاك؟

قلنا: ليس هذا الجعل غير خلق الثاني، عقب خلق الأول، خلقاً مطرداً؛ و لا يكون المجعول الأول، علة للمجعول الثاني، إلا بالنسبة إلى[21] ما يظهر لنا، لا بالنسبة إلى الجاعل الخالق لكل منهما، غيرَ ملزم بالترتيب الواقع.

و ما قاله الفاضل الكلنبوي، في (حواشيه على شرح الجلال الدواني، للعقائد العضدية)، عن علماء الحنفية، أنهم لا يأبون تعليل أفعال الله، و لا يرون مانعاً من أن يكون علمه تعالى بترتب المصالح على أفعال كذا علةً لفعل تلك الأفعال.

يرد عليه -زيادة على ما أوردته سابقاً، من أن العلم تابع للمعلوم، و هو المصلحة، فتكون هي العلة المؤثرة في الحقيقة، كما أن المصلحة في فعل الإنسان تؤثر بواسطة علمه بها-: هل الأحناف القائلون بـ "ترتب المصالح على أفعال"، كذا من غير ترتيب من الله، قائلون بالتوليد، كالمعتزلة؟

نعم، الأشاعرة، إنما ينفون العلية بين الأشياء، قائلين بأن العلة الوحيدة في الكائنات هي إرادة الله، لا شيء من التأثير لأي شيء غيرها في شيء؛ و لا ينفون اللزوم

العقلي بين بعض الأشياء، من غير أن يكون الملزوم علة للازم.

كلزوم العلم بالنتيجة، للعلم بمقدمتي القياس المنطقي، المستجمع لشرائط الإنتج، عند الإمام الرازي، و هو من الأشاعرة.

و كلزوم وجود المحل، لوجود العرض؛ و وجود الجزء، لوجود الكل؛ مع كون اللازم، و الملزوم في هذه الأمثلة معلولي علة واحدة؛ و الله تعالى خالق كليهما[5].

و لا يلزم من هذا أن يكون الله محتاجاً في خلق العلم بالنتيجة في الإنسان إلى خلق العلم فيه بالمقدمتين، لكونه قادراً على خلق العلم بها ابتداءً، بطريق الإلهام.

أما توقف العلم بها لغير الملهمين، على العلم بهما، فذلك يتضمن حاجة الإنسان المخلوق، لا حاجة الإله الخالق.

***** ***** ***** ***** *****

و مما هو جدير بالذكر، أني كتبت هذا المبحث، مبحث تعليل أفعال الله، في هذا الكتاب، و كتبت كتابي (تحت سلطان القدر)، قبل أكثر من عشر سنين، كل ذلك من غير مراجعة (العلم الشامخ، في إيثار الحق على الآباء و المشايخ)، للشيخ صالح<22> ابن المهدي المقبلي، اليمني، المتوفي (سنة 1108)، الذي ينعته مترجموه بـ "المجتهد المطلق في الأصول، و الفروع".

و الذي ينعى في كتابه بشدة لاذعة على جميع المذاهب الإسلامية من الأشاعرة، و الماتريدية، و الشيعة، و المعتزلة، و الحنفية، و المالكية، و الشافعية، و الحنابلة؛ لاسيما الأشاعرة، النافين لتعليل أفعال الله بالأغراض، و القائلين بكون الحاكم بالحسن، و القبح، هو الشرع، دون العقل؛ و كون الله خالق أفعال الإنسان؛ و هو يعضد مذهب المعتزلة في كل هذه المسائل.

لم يكن (العلم الشامخ) من الكتب المتداولة من قديم في بلادنا، و كنت رأيته أول مرة لما جئت مصر في هجرتي الأولى، قبل خمس و ثلاثين سنة، و قد طبع فيها حديثاً؛ ثم نسيته، حتى كتبت ما كتبته في كتابي هذا، و قبله في (تحت سلطان القدر)، و ذاكرتي مشغولة عن كتاب العالم اليمني.

بيد أنه خطر ببالي، و أنا في فترة انتهاء كتابي هذا، و إرجاء طبعه إلى ما بعد اجتياز أزمة الغلاء، الذي أتت به الحرب، و اشتد بعدها.

خطر ببالي مراجعته، فقرأته على ضخامة حجمه في بضعة أيام، فإذا هو يشن غارات نارية على مذهب الأشاعرة في المباحث المذكورة، الذي التزمته أنا في الكتابين.

و مع هذا، فلم يؤثر إرعاد المؤلف، و إبراقه، فيما تقرر عندي بشأن تلك المسائل، غير أن أقول، و أوجز في القول، بقدر الإمكان، علاوة إلى ما قلته إلى هنا:

اتهام المؤلف مذهب "نفي التعليل"، باعتباره "نفَى الحكمة عن أفعاله تعالى"، و إنكار اسم "الحكيم"، من أسمائه الحسنى.

مدفوعٌ بأنا نحن نفاة التعليل، لا نخلي أفعال الله تعالى عن الحكمة، و إنما ننفي تبعية أفعاله لها، فهو الحكيم، الذي تستتبع أفعالُه بالحكمة، لأنه مالك أزمَّة كل حكمة، و كل كمال.

و إن كان هذا الترتيب في التبعية، يُرى بالنسبة إلى أفعالنا نحن المساكين معكوساً؛ بل إذا قال الله تعالى مثلا: ﴿وَ لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا...﴾[السجدة:13]، الآية -و هي من الآيات الكثيرة الواردة في القرآن، مصدرة بـ "لو"-؛ ثم آثر هداية البعض على هداية الجميع، كانت الحكمة التي توجد دائماً، متبوعة لإيثار الله تعالى، بالنظر إلى مذهب<23> التعليل، في هداية البعض.

و كان إذن معنى قوله تعالى ذاك: "لو شئنا، لخرجنا عن الحكمة، و فعلنا خلافها"؛ فاتصلت تهمة لزوم أن لا يكون الله "حكيماً"، بمذهبهم، لا بمذهبنا.

و لا ينجي المؤلف من هذه الورطة، ما ادعاه من أن في حكمته تعالى ما يسع مخالفة ما فعله إلى غيره، أو إلى محض الترك؛ لأن هذه السعة خاصة بمذهبنا نحن نفاة التعليل، الجاعلين الحكمة تتبع فعل الله تعالى مطلقاً؛ أو بالأصح تتبع اختياره، ليعم الترك المحض أيضاً.

فإذا قال الله تعالى: "لو شئت لفعلت كذا"، فاعلاً غيره، كان معناه -على مذهبنا-: "لو شئت لفعلت غير ما فعلته، و كانت الحكمة عندئذٍ فيه"؛ لأن الحكمة تابعة لما اختاره، و دائرة معه.

أما الحكمة المتبوعة لاختيار الله عند أصحاب التعليل، فلا يتصور وجودها إلا في جانب واحدٍ بعينه، و لا يكون لله تعالى أن يجاوز ذلك الجانب إلى غيره، قائلاً: "لو شئت لفعلت كذا"، و إلا فاتته الحكمة.

فإن فرضوا حكمة متسعة، موجودةً في الجانبين، فلا بد أن تكون الحكمة الموجودةُ في أحدهما حكمة راجحة، و التي في الجانب الآخر حكمةٌ مرجوحة؛ و يلزم أن يكون جانب الحكمة الراجحة، هو الذي اختاره الله للفعل.

بل يلزم أن يكون الله فاعلاً موجباً، بالنسبة إلى هذا الجانب، لا فاعلاً مختاراً؛ و ليس له بعد هذا أن يقول: "لو شئت لفعلت غير ما فعلته"؛ لأن كل ما لم يفعله، فالحكمة الموجودة فيه، حكمة مرجوحة؛ لا يجوز لفعل الله تعالى أن يتبعها، و إلا كان ذلك منه ترجيحا للمرجوح، و هو محالٌ على الله.

و كذا الحال في الاستحالة، أو أشد، إذا ادعوا تساويَ جميع الجوانب في الحكمة المتسعة، لأنه يكون ترجيح واحد منها حينئذٍ ليفعله، ترجيحاً بلا مرجح، كان أصحاب مذهب التعليل يعيبونه على نفاته.

و معنى هذا، استحالة الفعل على الله عندهم؛ أما عندنا، فلا حاجة لله إلى مرجح غير إرادته، و إذا أتى بالفعل محالاً على مذهبهم، لكونه ترجيحاً من غير مرجح، ثم قال: "لو شئت لفعلت غير ما فعلته"، كان كقوله: "لو شئت لأتيت ترجيح آخر من غير مرجح، و استبدلت محالاً بمحال"<24>.

و مما يهجم فيه المؤلف على الأشاعرة، الذين نقتدي بهم، قولهم: "لا يقبح شيءٌ من الله"؛ مع اتفاق الجميع على أن الله تعالى لا يفعل القبيح.

و أصل الخلاف فيما نخالف المعتزلة، و هذا المؤلف اليمان، أنه ليس للفعل في ذاته صفة عندنا، باعتبارها يحسن الفعل، أو يقبح؛ فكل ما يفعل الله، أو يأمر به، حسنٌ، لكونه فعله، أو أمر به؛ لا أنه يفعل الشيء، أو يأمر به، لكونه حسناً، و ينهى عنه، لكونه قبيحاً.

و الله تعالى، هو جاعل الحسن حسناً، و القبيح قبيحاً؛ لا أن الحسن متصف بالحُسن من نفسه، و القبيح بالقبح من نفسه؛ و قد سمعت ما قاله الفيلسوف الكبير "ديكارت".

---

[5] أي المتلازمين، لا اللزوم، و على رأي الفيلسوف "ديكارت"، الذي هو غاية في تعظيم الله، كما سبق ذكره؛ فالله خالق المتلازمين، و اللزوم جميعاً.

أما تبجح المؤلف، نصير المعتزلة، معترضاً على الأشاعرة، و قائلاً: [هل يكون حسناً من الله، لو فرضنا أنه صدَّق النبي الكاذب، و كذب النبي الصادق]؟

فالجواب: نعم، إن صدق الله الكاذب، أو كذب الصادق، كان ذلك حسناً منه.

لكن المؤلف، لا يعرف أن القضية الشرطية، تصدق من غير توقف على وقوع شرطها؛ و لعدم معرفته لذلك، يتعاظم عليه هذه القضية الشرطية، تعاظُمَ وقوع الشرط، و يتوهم أن مدعيَها كمدعيه.

و هو مع عدم معرفة ذلك، لا يعرف مقدار عظمة الله، و عظمة فعله، فيصعب عليه أن يفهم كيف يكون القبيح حسناً، بمجرد فعل الله إياه؟

و منشأ الغلط، تثبيت الحسن و القبيح، قبل تثبيت الله.

و لهذا نرى ابن قيم الجوزية، ينكر الخلود في النار، و يراه قبيحاً، لكونه من أولئك المثبتّين، كهذا المؤلف اليمان.

و هذا المؤلف اليمان، يعترف بالخلود رغم أنفه، و يقول: "إن قول الله بذلك أظهر ما خفي على عقولنا من حسنه"؛ و ليس هذا الاعتذار إلا تقهقراً، من قولهم بـ "كون الحاكم بالحسن و القبح، و هو العقل"؛ و يلزمهم هذا التقهقر في كل ما ورد الشرع به، و عجز العقل عن إدراك حكمته.

و لا يتقهقر القائلون بكون "الحاكم هو الله أبداً"، و لا يلجأون في أي مسألة إلى القول بـ "أن العقل أظهر ما خفي على الشارع، من حسن هذا الشيء، أو قبح ذاك"، كما يلجأ خصومهم إلى القول بـ "أن الشارع أظهر ما خفي على عقولنا".

و قول النبي ﷺ: «إن الله لو عذب أهل سماواته، و أرضه؛ لعذبهم، و هو غير ظالم؛ و لو<25> رحمهم، لكانت رحمته خيراً من أعمالهم»؛ خيرُ حاسمٍ لمسألة "التحسين، و التقبيح"؛ هل هما عقليان؟ أم شرعيان؟

و خير منبه للغافلين على عظمة الله، و عظمة فعله، المستتبع للمحاسن، و الحِكَم.

و المؤلف، ذكر الحديث الذي نقلنا بتمامه في (تحت سلطان القدر)، و لم يتنبه لمغزاه.

و مما يهجم فيه المؤلف على الأشاعرة، قولهم بـ "أن الله خالق أفعال عباده".

فهو يختار قول المعتزلة، بـ "أن العباد هم أنفسهم الخالقون لأفعالهم، و إلا فلا يكونون مسئولين عنها"؛ و "ما يفعلونه من الكفر، و الفسوق، و العصيان؛ فكلها يقع منهم عنده على خلاف إرادة الله، التي لا تختلف عن أمره"؛ كما اختلفت عنه عند أهل السنة، فيجري في ملك الله ما لا يشاؤه، و ما لا يشاؤه على المذهب المختار عند هذا المؤلف اليمني، و يهدر قوله تعالى: ﴿وَ لَوْ شَاء اللّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾[الأنعام:137]؛ كما أن القول بعدم كون الله خالق أفعال عباده، خلاف ما نص عليه الله بقوله: ﴿وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ﴾[الصافات:96].

و المسألة -أي مسألة "تحديد موقف البشر تحت سلطان القدر، التي جعلتها موضوع كتاب برأسه"-، لن يخرج الرجل عن عهدة حلها، و لو ألّفَ ألْف كتاب في حجم (العلم الشامخ)، و لن يستطيع الجواب عما أكثر الله ذكره في القرآن من أنه: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[النحل:93، فاطر:8]؛ فقد ينهار كثير من الأعلام الشامخة، و لا تنهار تلك الآيات الماثلات كالجبال، مانعات عن مذهب أساتذته المعتزلة، بل مذهب الماتريدية أيضاً في هذه المسألة.

و كذا قوله: ﴿وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[الإنسان:30، التكوير:29]، في سورتين من كتاب الله، جبلان شامخان، لن يقدروا اجتيازهما.

أما تأويل قوله تعالى عن نفسه، بأنه: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[النحل:93، فاطر:8]؛ بأن الإنسان يضل باختياره، و يهتدي باختياره؛ لكن اختياره في الحالين مستندٌ إلى مشيئة الله، الذي خلق الإنسان قادراً على أن يفعل بمشيئته، و اختياره؛ و لولا مشيئة الله، المتعلقة بخلق الإنسان، على هذه الحالة المخيرة؛ لما أمكنه أن يضل باختياره، و لا أن يهتدي باختياره<26> -و قد مشى المتكلفون المعاصرون، أمثال الشيخ بخيت، في تأويل قوله تعالى: ﴿وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[الإنسان:30، التكوير:29]، على هذا المنوال، الذي اختاره العالم اليمان، في تأويل قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[النحل:93، فاطر:8]-؟

فالجواب عليه: أن مشيئة الله، المتعلقة بخلق الإنسان حرا في اختياره الضلالة، أو الهدى، عامةٌ لجميع الناس على السوية، فلا يكون حق الكلام على تقدير إرادة ذلك المعنى العام، أن يقال: إن الله ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾، الدال على تخصيص من يشاء منهم بالضلال، و من يشاء منهم بالهدى.

و لم يكن الله بمجرد مشيئته لأن يكون الإنسان ذا مشيئة، شائياً منه أن يشاء الضلالة بعينها، و لا أن يشاء الهدى بعينه؛ و خصيصاً لم يكن شائياً منه الضلالة، حتى يصح له بمجرد تلك المشيئة قوله بأنه: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾، و إلا كان هذا مخالفاً لقاعدة المعتزلة، أصحاب هذا التأويل، القائلة بأن "الله تعالى لا يريد الشر".

و قد بينّا في (تحت سلطان القدر) عدم جريان مثل هذا التأويل في قوله تعالى أيضاً: ﴿وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾، بما لا مزيد عليه.

و أما اعتراض المعترضين على مبدإ كون الهداية و الضلال من الله تعالى، و كون الناس ماشين في إرادتهم على وفق ما أراد الله أن يريدوا، بأن هذا المبدأ، المتضمن للجبر، ينتهي إلى إبطال الشرائع، و يجعل تكليف الإنسان بأحكامها تكليفاً بما لا يطاق؛ فقد أجبت عنه في (تحت سلطان القدر)، في أواخر الكلام على مذهب إمام الحرمين (ص:214-127).

و خلاصة جوابي، ترجع إلى أن كون الإنسان مقهوراً تحت سلطان القدر، ليس بمانع من احتفاظه بالاختيار بالمعنى الأعم، المفسر بقولنا: "إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل"[6]؛ و الذي ذهب الحكماء، و المقتفون بآثارهم إلى أن الله تعالى مختارٌ في أفعاله<27> بهذا المعنى.

و نحن، و إن كنا مستقلين هذا القدر من الاختيار في حق الله تعالى، فلا نستقله في حق الإنسان؛ و كيف نستقل الاختيار، الذي رضي به طائفة من العقلاء اختياراً لله تعالى، و هو يكفي في صحة تكليف الإنسان بالأحكام الشرعية، و إخراجه عن التكليف بما لا يطاق.

هذا، و قد سهل على العالم اليمان، تقرير مسئولية الإنسان عن أفعاله، باعتباره مستقلاًّ فيها، و ما هو بمستقل؛ و اعتبار مسألة الجبر و القدر مسألة في غاية البساطة و السهولة، مع أن التدقيقات العقلية و النقلية، تشهد بغموضها، إلى حد أنه يجعل العقل يحكم بأن "أبعد المذاهب فيها عن الحق، أبسطها، و أسهلها".

---

[6] و هو غير الاختيار بالمعنى الأخص، المفسر بقولنا: "إن شاء فعل، و إن شاء لم يفعل"؛ و هو معروف في علم الكلام، و سيجي منا تحقيقه في مكان آخر من هذا الكتاب.

و إني اتخذت قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[النحل:93]، مذهباً لي في كتابي (تحت سلطان القدر)، و آخر ما أفعل هنا للراغبين في تفصيل هذا الموضوع، إحالتهم على ذلك الكتاب.

و مما استسهله المؤلف من معضلات المسائل، أنه يقول في أبي لهب، المأمور بالإيمان، مع جميع المكلفين، و المعروف بكون هذا الأمر تكليفاً بما لا يطاق في حقه، بعد نزول السورة الخاصة بشأنه، لعدم إمكان أن يكون الله كاذباً في الإخبار، بأنه ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾[المسد:1]: [إن معناه: تبت يدا أبي لهب، إن لم يؤمن؛ فلا إشكال].

و أنا أقول: يشبه هذا التأويل، ما في تفسير أبي السعود، من أن: "عدم إيمانه في الماضي، لا يستلزم عدم إيمانه في المستقبل".

و فيه أن تباب يديه، إن لم يؤمن، معلومٌ من غير نزول سورة مستقلة بشأنه تقرأ إلى قيام الساعة، على أبي لهب، حتى و لو فرض أنه آمن بعد حين من نزولها، كما تُرك باب هذا الفرض مفتوحاً في تفسير أبي السعود، و تفسير المؤلف اليمني.

لكن المتبادر، كل التبادر، من تخصيص حاله بالاعتناء، إلى حد إنزال سورة فيه أبديةِ الحكم، كونُ عدم إيمانه، و تباب يديه المرتب عليه، و دخوله ناراً <28> ذات لهب، أمراً مقضياًّ...

و كون نزول السورة إخباراً عن الغيب، تؤيد ذلك قراءة ابن مسعود: "و قد تب"؛ و يفهم منه: أن الجملة الأولى في محل الدعاء.

و في تفسير الفخر الرازي: [قال ابن عباس: كان رسول الله ﷺ يكتم أمره في أول المبعث، و يصلي في شعاب مكة، ثلاث سنين، إلى أن نزل قوله تعالى: ﴿وَ أَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾[الشعراء:214]؛ فصعد الصفا، و نادى: «يا آل غالب»، فخرجت إليه غالب من المسجد؛ فقال أبو لهب: هذه غالب قد أتتك، فما عندك؟ ثم نادى: «يا آل لؤي»، فرجع من لم يكن من لؤي؛ فقال أبو لهب: هذه لؤي قد أتتك، فما عندك؟ ثم قال: «يا آل مرة»؛ فرجع من لم يكن من مرة؛ فقال أبو لهب: هذه مرة قد أتتك، فما عندك؟ ثم قال: «يا آل كلاب»، فقال أبو لهب: هذه كلاب قد أتتك، فما عندك؟ ثم قال: «يا آل قصي»، فقال أبو لهب: هي قصي قد أتتك، فما عندك؟ فقال: «إن الله أمرني أن أنذر عشيرتي الأقربين، و أنتم الأقربون؛ اعلموا أني لا أملك لكم من الدنيا حظاًّ، و لا من الآخرة، إلا أن تقولوا: لا إله إلا الله، فأشهد بها لكم عند ربكم»؛ فقال أبو لهب عند ذلك: تبا لك، ألهذا دعوتنا؛ فنزلت السورة].

و الأولى عندي في الجواب، عن مشكلة التكليف بما لا يطاق، أن تكليف من حقت عليه كلمة العذاب مثل أبي لهب، بالإيمان لا يكون على حقيقته، و إنما يقصد به الإهانة، و التعجيز؛ فكونه تكليفاً بما لا يطاق في حقه، أمر مطلوبٌ، غير محتاجٍ غلى التأويل.

مات أبو لهب متأثراً من واقعة بدر، لما وصل إليه نبأها، و كان لم يحضرها، و بعث مكانه العاص بن هشام، فما عاش بعده إلا سبع ليالٍ حتى رماه الله بالعدسة، فقتلته، و لقد تركه ابناه ليلتين، أو ثلاثاً، ما يدفنانه، حتى أنتن في بيته؛ و كانت قريش تتقي العدسة، و عدواها؛ كما يتقي الناس الطاعون، ثم دفنوه، و تركوه.

و مما استهل المؤلف، جوابه عن اعتراض الأخ الكافر، في حكاية الإخوة الثلاثة، الذين آمن أحدهم، فكسب آخرته، و كفر الآخر، فخسرها، و مات الثالث صغيراً؛ فإذا قال<29> هذا الأخ: لو عشتُ، لأحرزت مرتبة أخي السعيد، فلماذا أمتني يا رب صغيراً؟ و قيل في الجواب: علمت أنك لو عشت، لسلكت مسلك أخيك الخاسر، فصنتك، بتعجيل موتك؛ فإذن يقول الأخ الكافر: هلا أمتني أيضاً صغيراً، و وقيتني أن أعيش، فأشقى بالكفر؟

و هذه الحكاية قد أوردها الشيخ أبو الحسن الأشعري، شيخ الأشاعرة؛ على أبي علي الجبائي، شيخ المعتزلة، بوجوب الأصلح للعباد على الله، فأفحمه.

فيجيب هذا المؤلف، بأن التكليف بالأحكام الشرعية، تفضلٌ من الله.

فكأنه ليس عنده من حق الأخ الكافر، المتفضل عليه بالتكليف، أن يقول: إذا جاز النقاش مع الله على أصول المعتزلة، أمسكتَ عن هذا التفضل، في حق أخي الصغير، صيانة له عن أن لا يقوم بشكره، فيقع في العذاب؛ فهلا أمسكت عنه في حقي أيضاً؛ فلا كان ذلك التفضل الذي أدى إلى هلاكي، أما كنت تعلم ماذا يكون مصيري، إذا عشتُ كما علمتَ مصير أخي الذي مات صغيراً، لو عاش؟

و لننته هنا عن نقل نماذج من (العلم الشامخ)، التي أغار بها مؤلفه على الأشاعرة، دفاعاً عن المعتزلة.

******* ******* ******* ******* ******* *****

و بعد أن قرأت (العلم الشامخ) في هذه المرة، و كتبت ما كتبته هنا بشأنه، ساقت إليّ المصادفة كتاب (إيثار الحق على الخلق)، لأبي عبد الله محمد بن المرتضى اليمني، المعروف بابن الوزير، من مجتهدي القرن الثامن الهجري -على تعريف طابعي كتابه-؛ و هو من طراز (العلم الشامخ)، و من مراجعه، و يفهم من الكتابين، و من إشادة طابعيهما أن اليمن لا يعوزه العلماء الراكنون إلى مذهب المعتزلة، باسم "المجتهدين"، و لا أدري أيٌّ من التشيع، و الاعتزال سبق الآخر في دخول اليمن؛ و إن كنت أدري الصلة بين المذهبين من قديم؛ و قد كتبت في (تحت سلطان القدر) فصلاً بعنوان "علماء الشيعة يؤازرون المعتزلة"<30>.

و مع هذا، فإني عند تحرير كتابي ذاك، كنت رأيتني في غنى عن استقصاء النقاش مع المعتزلة، و إنما بذلت جل جهدي في مقارنة مذهب الأشاعرة في مسألة أفعال العباد، الذي ناصرته، و ارتأيته بأقرب فرق في بعض النواحي، مع المذاهب المعتبرة عند أهل السنة المتوسطة بين الأشعرية و الاعتزال، كمذهب الماتريدية.

و كنت أظن أن المعتزلة لا تقوم لهم قائمة، بعد أن أفنى مشايخهم الدهر، و قضى على مذهبهم علماء أهل السنة؛ فإذا بـ "مجتهدي اليمن" يسعون لبعث ذلك المذهب من قبره، و إذا بي أطلع بهذا على الناحية الإسلامية من منشأ العقلية لأناس من رجال الدين، يريدون أن يكونوا عصريين، معتبرين عقيدة القدرة الكاملة، التي في مذهب الجبر المتوسط، سبباً لتثبيط همم العاملين، و بث روح الكسل، و التقاعد عن العمل الصالح؛ بعد الناحية العصرية.

كما حصلتْ هذه العقلية حتى في الشيخ بخيت رحمه الله، و حتى في صديقنا الشيخ زاهد أبقاه الله[7]؛ فكان سببَ رواج أفكار المجتهدي اليمانيين، عند من راجت من علماء الأزهر، و غيرهم:

أولاً: كون تلك الأفكار متفقة مع الأفكار العصرية، المبنية على تقليد الغرب، في تفنيد العقيدة الإسلامية، و اتهامها بالجبر.

[7] هنا هامش طويل، رأيت وضعه في آخر هذا الجزء من الكتاب.

و ثانيـاً: كـونُ مكلفية الإنسـان بالأحكـام الشـرعية، و مسـؤوليته عن أعماله عند اللـه، مفهومـةٌ في مـذهب المعتزلة بكل وضوح.

و إني -بحمد الله، و توفيقه- قضيت حق الـرد على الأول من هـذين السـببين، في مواضع عـدة من (تحت سـلطان القدر)، و كـان الـذي قلته مختصـراً في آخر مـرة (ص:265)[8]: إن الفعـل، و العمل<31> -موضـوع المسـألة، و محل النظر- في مذهبي: "الاختيـار، و الإيجـاب"؛ فهو محفـوظ الأهميـة، سـواء وقع حـالَ كـون الإنسـان في نظر العلم "فـاعلاً مختـاراً فيـه"، أو "موجبـاً"؛ لا أنه يقع العمل من الإنسـان إن كـان "مختـاراً"، و لا يقع إن كـان "فـاعلاً موجباً"، فيحل محله الكسل.

و لو نفينا "الاختيار" بالمرة، أو "الاختيار الحـر"؛ و قلنا بـ "الإيجاب"، لقلنا إن العمل واقعٌ أيضاً؛ و لكن بـ "الإيجاب" بدل وقوعه بـ "الاختيار".

و الفرق بين المذهبين في "كيفية وقـوع العمـل"، لا في "وقوعه"، أو "لا وقوعه".

و لا منافـاةَ بين "العمـل"، و القـول بـ "الإيجـاب في العمل"، بل "إيجـاب العمـل" يؤيد "العمـل" أكـثر من تأييد "الاختيار" فيه له.

هذا ما قلته في كتـابي الأول؛ فمن الغـريب جـداً أن يظن كثـير من العقلاء، و العلمـاء، أن مـذهب الجـبر يعطل الإنسـان عن العمـل، مع أن قليلاً من التفكـير في محل "الجبر"، و هو "الفعـل"، أو في موصـوفه المجبـور، و هو الفاعل، يكفي لإدراك الخطإ الفاحش في ذلك الظن.

فهل هنـاك فعـل، إذا كـان فاعله مختـاراً فيـه، و لا فعل هناك، إذا كان فاعله مجبوراً في فعله؟

و رحم الله السلف من علمـاء المـذاهب الإسـلامية، كـانوا أقـوم تفكـيراً؛ فلم يعـترض خصـوم الأشـاعرة عليهم عند النقاش في مسألة "أفعـال العبـاد"، بـأن مـذهبهم يـؤدي إلى تعطيل الأفعـال، كما اعـترض الأسـتاذان الجليلان الشيخ بخيت، و الشيخ زاهد.

و رضي الله عن الصـحابة، لما سـمعوا حـديث القـدر عن رسـول الله ﷺ؛ قـالوا: "ففيم العمـل؟"؛ و لم يقولـوا<32>: "فكيف العمل؟".

أي أشكل عليهم "فائدة العمل الواقـع"، لا "وقـوع العمل نفسـه"؛ و لئن كـان الإشـكال في نفس العلم بعض الاسـتلزام، فهـذه المشـكلات قد سـبق الجـواب عليها من رسـول الله ﷺ، في تمـام الحـديث، و اقتنع به الصـحابة، و انتهت المسألة بين الرسول و أصحابه.

فلماذا لا ينتهي العلماء المعاصرون عنها، و لا يفهمون أن الـنزاع بين المـذاهب في "كيفية وقـوع العمـل"، لا في "نفس وقوعه"؟

و خلاصـته: إذا فعل أحد فعلاً، فهو يفعله تنفيـذاً للقـدر السابق؟ أم يستأنفه استئنافاً؟

كما في حديث مسلم: عن أبي الأسـود؛ و حـديث أحمد بن حنبل: عن عبد الـرحمن بن عبـادة، المـذكورين في (تحت سلطان القدر)، و سأذكر بعضهما هنا أيضاً.

فنحن القـائلين بالقـدر، لا نمنع العمـل، و لا نقـول بعـدم الحاجة إليـه، و لا أن الإنسـان يقعد و يعمل القـدر، حـتى يكون مـذهبنا الكسـل، و العطالة للإنسـان؛ و إنما كل من الفريقين، اللذين ينقسم إليهما النـاس فيما يـرى -و هما العـاملون، و الكسـالى- يأخذ حظه من القـدر، فيعمل العـاملون بالقـدر، و لا بد أن يكونـوا عـاملين، و يكسل الكسـالى بالقـدر، و لا بد أن يكونـوا كسـالى، من غـير أن يكـون لهم معـذرة من القـدر في كسـلهم، و لا للعـاملين معذرة منه في عملهم.

و من أخطـاء العلمـاء المعاصـرين العجيبـة، في مسـألة أفعـال العبـاد، ما وقع للشـيخ محمد عبـده في (رسـالة التوحيـد) -و قد نبهت إليه في أوائل (تحت سـلطان القـدر)-، من أنه لم يفهم أن المـراد من أفعـال العبـاد، التي هي محل النزاع بين المـذاهب، أفعـالهم المقـدورة، الصـادرة عنهم فعلاً، لا ما هو أعم مما أرادوا أن يفعلـوه، فلم يتسن لهم.

أما السبب الثاني، لـرواج أفكـار "المجتهـدين اليمـانيين" -عند من راجت من علماء الأزهر، و غيرهم-: فهو ينبئ عن كون الراكنين إلى مـذهب الاعـتزال يبغـون السـهولة في وضع المسألة، أكثر من تحري الحقيقة.

فـإن لم يكن الإنسـان حـراً في اختيـاره، و قـامت أدلة العقـل، و النقل على أن مشـيئته منوطـةٌ بمشـيئة اللـه؛ فكيف يصح أن نعتبره حراً، لنجعله مسئولاً عن أعماله؟

و نحن أيضاً، لا ننكر مسـؤوليته، و نعتقـدها حقـاً، و عـدلاً؛ لكنا مع هذا<33> لا ننكر كون اختياره تحت سـلطة اللـه، و مشيئته؛ فنحن لا نهمل كلا ناحيتي الحقيقـة، الـتي أهمل معارضونا إحدى النـاحيتين منهـا، و ضـحوا بها في سـبيل الناحية الأخرى...

فأمامنا حقيقتـان اثنتـان، لا نشك فيهمـا؛ و هما أننـا: "لا نشـاء أن نفعل فعلا، إلا ما شـاء الله أن نفعلـه"، و "أننا مسـؤولون عن أفعالنـا"؛ فنحن نفعل كل ما نفعل تحت مشيئة الله، و نحن مسئولون عن كل ما نفعل.

أما أنه كيف يكـون الجمع بين هـاتين الحقيقـتين، المتنافيتين، فيما يبدو لنا؟

فنقول، في الجواب عنه: إن سر القـدر، الـذي لا يحيط به عقل البشـر، و لا يشق على أنفسـنا أن نقـول ذلك غـير محتفلين بالتنافي المرئي بين الحقيقـتين، بعد أن اقنعتنا بكون كل منهما حقيقة لا تُنكر، و إنكارها ضلالةٌ لا تغتفـر؛ و بعد أن جمع الله بينهما في قولـه: ﴿وَلَـوْ شَـاء اللّـهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْـدِي مَن يَشَـاءُ وَ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[النحل:93].

ثم إنا لا نحتفل أيضـاً بما يـدّعون على مـذهبنا في الجمع بين الحقيقتين، من لزوم نسبة الظلم، و النقص إلى الله تعالى عنهما علواً كبيراً، حيث تكون معاقبة عبده المـذنب الفاعل ما فعله تحت سلطته، ظلماً عندهم.

و حيث يكون إدخال الخير و الشر، تحت إرادة الله، كما هو مـذهبنا القائل بعمـوم إرادته لكل كـائن، نقصـاً في ذات

[8] قلت هذا في فصل "آراء فلاسفة الغرب"، الذين مذهب المـاديين منهم "نفي الاختيار عن الإنسان بالمرة"، و جعله مسـيراً تحت تـأثير الغريـزة، التي ورثها من آبائه، و البيئة التي تحيط بها؛ في حين أن علماء النفس، المتخـذين علم النفس ذريعة لتربية النشـء، يسـعون لإثبـات الاختيـار، و إمكـان تقويته بالتربيـة، و يـرون ذلك من واجبهم للاحتفـاظ بأهمية التربية، و صيانتها عن الإهمـال؛ فكـأنهم لو اعـترفوا بعـدم الاختيـار في الإنسـان، لـزمهم أن ييأسـوا من خدمة التربية في ترقية الـروح، وت تقويتها بتقوية الإرادة، و الاختيـار. فمثلهم في مـوقفهم هـذا، كمثل بعض علمائنا المعاصرين، الذين يفضلون مذهب الاعتزال، القائل بوجـود استقلال الإرادة، و يـرون في اختيـار هـذا المـذهب: "حث الإنسـان على السعي، و العمل".

لكن مذهبنا -الـذي هو الإيمـان بالقـدر-، لا يسـتهين بالعمـل، و لا يقـول باستغناء الإنسان عنه، بل يرى العمل من بشائر القدر القـدر، كما أشـار إليه حديث: «اعملوا، فكل ميسر لما خلق له»؛ و الإنسان لا يـزداد سـعيه و عمله، لكونه على مذهب المعتزلـة، و إنمـا المـزداد سـعيه من قـدر لـه الوصول إلى مقصوده، و قدر معه السعي له.

و ما ذكره الماديون من الأسـباب المجـبرة، كـ "الوراثـة"، و "البيئـة"؛ و علماء النفس من: "التربية"؛ كلها داخل في القدر، مع النتيجـة المترتبـة عليها.

الله؛ يجعلها مريدة للكفر، و الفسوق، مع الكافر و الفاسق.

لا نحتفل بذلك، و نحمل دعواهم في هذا الصدد على سذاجتهم في التفكير، و قِصَر نظرهم في المعارف الإلهية، و العلوم المتعلقة بذات الله تعالى، و صفاته، و رسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم، كما نبه عليه العلامة التفتازاني، في (شرح العقائد النسفية).

نعم، نحن نقول مع القرآن-: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[فاطر:8]، ﴿وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾[الرعد:33، الزمر:23، 36، غافر:33]، ﴿وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّضِلٍّ﴾[الزمر:37].

و نقول مع الحديث المجمع عليه: «ما شاء الله كان، و ما لم يشأ لم يكن».

و الذي يلزم لصدق الجملة الثانية منه، أن يكون عكس نقيضها<34> أيضاً، صادقاً، و هو كل ما يكون، فهو ما شاء الله؛ لما تقرر في المنطق، من أن صدق القضية يستلزم صدق عكسها، و عكس نقيضها المنقطيين.

لكن المؤلف اليمان هذا -المعروف بابن الوزير-، يحرف معنى الجملة الثانية من الحديث، و هو «و ما لم يشأ، لم يكن»، إلى قوله: «و ما شاء أن لا يكون، لم يكن»؛ و هو أخص من نص الحديث، في الجملة الثانية.

أعني: أن "ما شاء الله أن لا يكون"، بعض "ما لم يشإ الله أن يكون"، لا كله؛ لأن الجملة الثانية في الحديث سالبة، معدولة الموضوع؛ و في كلام المؤلف سالبة، محصَّلة الموضوع[9]؛ فكما أن السالبة أعم من الموجبة، فالسالبة المعدولة الموضوع، أعم من السالبة المحصلة الموضوع.

فـ "ما لم يشأ الله"، أي موضوع الجملة الثانية، في نص الحديث، أعم "مما شاء أن لا يكون"، و "مما لم يشأ أن يكون"؛ و كلاهما لا يكون؛ أي يصدق عليه محمول الجملة الثانية، فلا يخرج أي كائن عن مشيئة الله.

و على تأويل المؤلف، المحرِّف، يخرج بعض الكائنات عنها، و هو "ما لم يشأ الله كونه، و شاءه الإنسان"، من المعاصي؛ فهو يكون عنده، و عند قادته المعتزلة، على خلاف الحديث في جملته الثانية... بل لا ينطبق عنده حديث: «ما شاء الله كان، و ما لم يشأ لم يكن»، بجملتيه، على فعل من أفعال العباد، سواء كان طاعةً، أو معصيةً.

لأنه يدعي أن: مشيئة الله، إنما تتعلق بأفعاله نفسه، و لا تعلق لها بفعل غيره؛ و يدعي أنه: لا معنى لأن يشاء الله أفعال عباده بالخلق، و الإيجاد[10]؛ و إنما مشيئته إياها، تكون كناية عن محبته، و رضاه؛ مع أنه<35> لا شك في عموم الحديث لكل "ما كان"، و "ما لم يكن".

فإن كان الحديث لا عموم له، و لا تعلق بأفعال العباد، فلماذا إذن اضطر المؤلف إلى تحريف الجملة الثانية منه؟

و كان هو، و تلميذه المعنوي مؤلف (العلم الشامخ)، يعيبان على علماء أهل السنة أن الله عندهم يقدر على كل شيء، و لا يقدر على إقدار عباده لإيجاد أفعالهم؛ في حين أن المؤلف الأستاذ نفسه -أعني ابن الوزير- يدعي عدم قدرة الله على إيجاد أفعال عباده، مع أن علماء أهل السنة<36> لم يقولوا بأن "الله غير قادر على إقدار غيره لإيجاد أفعاله"، و غاية ما قالوه أنه "لم يُقْدِر غيره"، بل استأثر لنفسه خلق كل شيء؛ فقال: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الرعد:16، الزمر:62]، و قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[الصافات:96].

و المؤلف تخبط في تأويل هذه الآية، بما لا محصل له، كما سيجيء بيانه، و عادته في الكلام الإكثار، و التخليط؛ كما تخبط في حديث: «ما شاء الله كان، و ما لم يشأ لم يكن».

و أما قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[الإنسان: 30]، فلم يفهمه أصلاً، و ادعى على خصومه أنهم تمسكوا بما قبل الاستثناء، و أهملوا ما بعده.

و قد افترى على الأشاعرة، أنهم ينكرون اسم "الحكيم"، من أسماء الله الحسنى، لعدم تعليلهم أفعال الله بالأغراض، التي هي حِكَمه فيها.

مع أنهم لا ينفون الحِكَم، و حاشاهم، و إنما ينفون الأغراض، بمعنى أنهم لا يجعلون الحِكَم أغراضاً، و يقولون: إن أفعاله تستتبع الحِكَم، من غير بنائها عليها، و لا تنفك الحكمة عن أفعاله، فكل ما يفعله، فالحكمة فيه؛ و هذا أبلغ في إثبات الحكمة لأفعاله تعالى.

لكن المفترين لقصور أذهانهم عن تصور أفعال الله، إلا كما يتصورون أفعال البشر، يقصرون الحِكَم على الأغراض، و يزعمون الأفعال الخالية عنها عبثاً، و اتفاقاً، و لا يميزون بين "الفائدة"، و "الغرض"؛ و لا بين "الغاية"، و "العلة الغائية"؛ و خصيصاً لا تسع عقولهم استتباع الفعل للحكمة، من غير بنائه عليها.

---

[9] "معدولة الموضوع"، أو "محصلة الموضوع"، و "معدولة المحصول"، أو "محصلته"، و "معدولة الطرفين"، أو "محصلتهما"؛ كل ذلك من الاصطلاحات المنطقية.

[10] قول ابن الوزير هذا يشبه قول الشيخ محمد عبده، فيما نقله عنه صديقنا الدكتور عثمان أمين، مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد؛ قال الدكتور: [إن الذين ينكرون الحرية، يحتجون بالآية القائلة: ﴿و الله خلقكم و ما تعملون﴾، و هم يفسرون هذه الآية على معنى: أن الله هو خالق أعمال الإنسان، و لكن الشيخ المصري] يعني محمد عبده، [يلاحظ أن هذه الآية نفسها تقول: ﴿و ما تعملون﴾؛ فهي بذلك تفيد أخيراً نسبة العمل إلى الإنسان].

و أنا أقول: إن ما قال عنه الشيخ "أخيرا"، من نسبة العمل إلى الإنسان في الآية، أصبح أمرا ظاهرياًّ، بعد تسلط فعل الخلق من الله عليه، و صار ما يعمله الإنسان بالنظر إلى ظاهر الأمر مخلوق الله في الحقيقة، لا معمول الإنسان، فما قال عنه الشيخ "أخيرا"، أخير في اللفظ، لا في المعنى؛ و هو مقدم في المعنى، و معدل بالأخير الحقيقي، الذي هو نسبة فعل الخلق من الله إلى ما يعمله الإنسان، لأن نسبة فعل الخلق في الآية إلى مفعوله تلاحظ متأخرة عن المفعول نفسه، بناء على أنها إضافة، لا تتصور إلا بعد تصور المضافين.

فما يعمله الإنسان، خرج من أن يكون معموله، و أصبح مخلوق الله، بعد أن قال تعالى: ﴿و الله خلقكم و ما تعملون﴾، جاعلاً: ﴿ما تعملون﴾، معطوفاً على مفعول ﴿خلقكم﴾؛ و سقط بهذا جواب الشيخ عن الآية(*).

و قول ابن الوزير اليمني: [لا معنى لأن يشاء الله أفعال عباده بالخلق و الإيجاد]؛ لأن أفعالهم التي تصدر عنهم بحسب الظاهر، ليسوا بخالقيها، و موجديها، و إنما خالقها الله.

و العجب من علامة اليمن، و علامة مصر، كأن مسألة أفعال العباد -التي بلغ البحث، و النزاع فيها بين المتكلمين عنان السماء، و انعقد إجماع أهل السنة على أن الله خالق تلك الأفعال، عملاً بقوله تعالى: ﴿و الله خلقكم و ما تعملون﴾؛ و أن العباد أنفسهم محالّ تلك الأفعال، لا فاعلوها المؤثرون فيها، على الرغم من كون التعبير عنها "أفعال العباد"...

هذه المسألة، لم يصل عنها، و عن أبحاثها شيء إلى آذان هذين العلامتين؛ حتى إن إمام الحرمين، الذي يميل في هذه المسألة إلى مذهب المعتزلة، و الشيخ محمد عبده نفسه، الذي يميل إلى مذهب إمام الحرمين، يمتنعان عن القول بأن الإنسان خالق أفعاله، كما فصلناه في (تحت سلطان القدر).

فكيف يتمسك الشيخ بعد هذا بنسبة العمل في الآية إلى العباد؟

مدعيا أن هذه النسبة تنسخ خلق الله، و تجعله فعل العباد؛ فهل القرآن يناقض نفسه في قوله: ﴿و الله خلقكم و ما تعملون﴾، بأن جعل أعمال عباده، التي نسبها إليهم مخلوقة له نفسه، أم ينص بهذا على حقيقة الأمر؟

و سيجيء منا تمام الكلام في درس هذه الآية عند نقاش علامة اليمن على تمحلاته، في تهريبها عن احتجاج أهل السنة بها لمذهبهم.

(*) إذ الآية لا تجعل مخلوق الله معمولنا، بل تجعل معمولنا مخلوق الله، و إن شئت فقل لا تجعل خلق الله المتعلق بأعمالنا عبارة عن عملنا نفسه، بل يجعل عملنا عبارة عن خلق الله إياه.

و لأجل ما في إدراكهم من الضيق، و القِصر، يزعمون أن الإنسان إن لم يكن له إلا مشيئة ما شاء الله أن يشاءه، كما هو منطوق قوله تعالى: ﴿وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[الإنسان:30].

و قول المحققين: "إن الإنسان مختار في أفعاله، مضطر في إرادته"؛ يزعمون أنه إذا كان الأمر كذلك، كانت معاقبة الكافر على كفره، و الفاسق على فسقه ظلماً من الله[11]، مع أن<37> الظلم لا يتصور في حقه تعالى، مهما فعل؛ لأن كل شيء ملك يده.

كما في حديث مسلم: عن أبي الأسود، قال: قال لي عمران بن حصين: أرأيت ما يعمل الناس، و يكدحون<37> فيه؛ شيءٌ قضي عليهم، و مضى عليهم من قدر قد سبق، أو فيما يستقبلون به مما آتاهم به نبيهم، و ثبتت الحجة عليهم؟ فقلت: بل شيء قضي عليهم، و مضى عليهم؛ قال: أفلا يكون ظلماً؟ قال: ففزعت من ذلك، فقلت: كل شيء خلق الله، و ملك يده، فـ ﴿لَايُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ﴾[الأنبياء:23]، قال: فقال: يرحمك الله، إني لم أرد مما سألتك، إلا لأحزر عقلك، إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله، فقالا: يا رسول الله، أرأيت ما يعمل الناس، و يكدحون فيه؛ أشيء قضي عليهم، و مضى فيهم من قدر قد سبق؟ أو فيما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم، و ثبتت الحجة عليهم؟ فقال: «بل شيء قضي عليهم، و مضى فيهم»؛ و تصديق ذلك من كتاب الله ﷻ: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[الشمس:7-8].

فالمعتزلة و أنصارهم لا يعرفون ماهية الظلم، و لا يقدرون عظمة الله حق قدرها[12]، و إنما يحاولون حل مسألة القدر، التي ليست في الدنيا مسألة تعدلها غموضاً، و إعضالاً؛ بتنزيلها منزلة مسألة بسيطة، سهلة الحل، و قياس ذات الله تعالى، و أفعاله، بمقياسنا، و مقياس أفعالنا نحن البشر.

و لكون عقولهم مقيدة بهذا المقياس، يقولون: إن الاعتراف بسلطان إرادة الله على إرادات العباد، إنما يكون بطريق الإكراه، و حيث لا إكراه فلا سلطان، لأن<39> الإنسان يفعل ما يفعله باختياره، و رضاه، و كلامنا في أفعاله الاختيارية، فأين الجبر إذن؟

لكني أقول: هذا الجبر، الذي يؤلفه الله باختيار الإنسان، و إرادته، فيجعله يفعل بإرادته، و رغبته، ما أراد الله منه أن يفعله؛ جبر محبوب عند المجبور لا يعرفه، و لا يقدر جبابر البشر، و إنما يقدر عليه من "الجبار"، من أسمائه الحسنى[13]<40>.

---

[11] و جوابنا عليهم، قبل أن نبين بطلان ما توهموه من لزوم كون الله ظالماً في معاقبة الكافر على كفره، و الفاسق على فسقه، إن كان الإنسان مسيراً فيما فعله من خير، أو شر، لا مخيراً...

جوابنا عليهم: أنه إذا أثبت التحقيق العلمي، المبني على دليل العقل، و النقل، أن مشيئة الإنسان لا تتعلق بشيء إلا تابعة لمشيئة الله، فلا يُذكر مانعاً للاعتراف بهذه الحقيقة، أن يترتب عليه شيء من حصول مفسدة دينية، أو فوات مصلحة دنيوية؛ كلزوم أن يكون الله ظالماً في معاقبة الكافر، و الفاسق؛ و كلزوم أن يكون الإيمان بالقدر الذي لا يمكن تغييره بالمساعي سائقاً للإنسان إلى الكسل، و التعطل عن العمل -مع أننا دفعنا مشكل هذين اللازمين، بجواب آخر، خاص بهما-؛ و لو كنا لم ندفع مشكلهما، فلا نقبلهما أيضاً، مانعين عن الاعتراف بما في موقف البشر تحت سلطان القدر، من الجبر، إن كان موقفه في نفس الأمر، و عند التحقيق العلمي كذلك.

لأن الحقائق العلمية تُطلب لذاتها، مجردة عن أي مصلحة، أو مفسدة؛ و قد اعترف بهذا، و بالجبر نفسه في موقف الإنسان علماء النفس في الغرب، الذي تعود اتهام الإسلام بعقيدة الجبر.

كما صرح به الأستاذ حسين رمزي، أستاذ علم النفس، بجامعة فؤاد، في محاضرته التي نشرتها (مجلة القضاء الشرعي)، قبل سنوات، و قد نقلناه بنفصه في (تحت سلطان القدر)، (ص:18)، و نحن نذكره هنا أيضاً لخطورته: [نقضي المصلحة علينا في كثير من الأحايين، بالوصول في بعض المسائل النفسية إلى جواب معين، نعتقد أنه يوافق مصلحة لنا، بدلاً من الوصول إلى الحقائق، فنحن نريد أن نحكم في مشكل الإرادة بأن "الإنسان مخير لا مسير" مثلا؛ و هذه الحالة عاقت سير العلم، و لا تزال تعوقه لارتباطها بمذاهب المسئولية الشرعية، و القانونية، و الخلقية؛ إلا أن من واجب علم النفس أن لا يلتفت إلى الفائدة.

فالحقيقة العلمية محبوبة لذاتها، و هي الغاية، التي تسعى الإنسانية للوصول إليها، و ليس للعلم أن يتحول عنها أصلاً.

فإن قال عالم الأخلاق، و القانوني، و الشرعي بـ "وجود الإرادة"؛ فعالم النفس لا يستسلم إلى هذا القول، بل يتحتم عليه أن يبحث الموضوعَ مجرداً من كل غاية، "و من كل حكمٍ سابق"؛ إلا غاية واحدة، هي البحث عن الحقيقة؛ و إن قال عالم الدين: "إن نفي وجود الإرادة، يؤدي إلى نسبة الظلم لله عز و جل؛ و إن إثبات وجود الإرادة، يؤدي إلى نسبة العجز لله تعالى؛ و إن الله سبحانه و تعالى منزه عن الظلم، و العجز".

فالعالِم النفسي لا يقرر إلى نظريات نفسية، علمية؛ و لا يقرر حكماً علمياًّ، إلا متى تثبت من الحقيقة...

لقد أظهر دارسو الإرادة في بادئ الأمر، و بتأثير النظرية الميكانيكية، أن الإنسان مجرد جرثومة حية، تحمل أثناء تكوينها، و نموها عن طريق الوراثة، آثار الأجيال الماضية، ما بين صفات طبيعية، و مرضية، و أن هذه الجرثومة تنشأ خاضعة لتأثير بيئة طبيعية مرتبطة بظروف اجتماعية، منها: الغنى، و الفقر، و الجهل، و العلم، و الحالة الأدبية، و المدنية... الخ.

فالإنسان مسير لا مخير؛ و هذه النظرية ذاعت في شكل حكم علمي، بتأثير أنصار النظرية الميكانيكية، و أخذ بعض المشرعين في سن قوانين على أساس غير أساس حرية الإرادة].

[12] الظلم، قد يطلق على: "التصرف في ملك الغير بغير إذنه"، و قد يطلق على "وضع الشيء في غير موضعه"؛ و كل منهما لا يتصور في حق الله، الذي لا يوجد شيءٌ خارجٌ عن ملكه، و لا يوضع حد لحكمته، بأن يقال: في أي فعل من أفعاله، أنه موضوع في غير موضعه.

و قد نقلت في (تحت سلطان القدر)، ما قاله ابن قتيبة، في كتابه (اختلاف اللفظ)، و نعم ما قال: [إن أهل القدر]، يريد بهم المعتزلة، الذين من ألقابهم القدرية، [حين نظروا في قدر الله، الذي هو سره، بآرائهم، و حملوه على مقايسهم، أرتهم أنفسهم قياساً على ما جعل في تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق؛ أن يجعلوا ذلك حَكماً بين الله و بين العبد].

و من غريب المصادفة، أن كتاب ابن قتيبة، الذي نقلت عنه هذه الكلمة القيمة، كان فضيلة صديقي الشيخ زاهد، هو الذي أهدى إلي هذا الكتاب، عند تحرير كتابي (تحت سلطان القدر).

[13] و عند قراءة ما كتبته هنا على فضيلة الشيخ زاهد، قال: "إن الجبار الذي هو من أسماء الله الحسنى من "الجبر"، بمعنى الإصلاح، و قد نبهوا عليه في شروح الأسماء الحسنى".

و أنا أعرف أن هذا الاسم الشريف فسر على وجهين، بل أوجُهٍ؛ و أعرف أيضاً أن المفسر أبا السعود -على الرغم من كونه ماتريديا، و كون الماتريدي معتزليا في نظر فضيلة الصديق-، قدم المعنى الذي أخذته أنا على المعنى الذي أخذه فضيلته؛ فقال: [الجبار: الذي جبر خلقه على ما أراد، أو جبر أحوالهم، أي أصلحها].

و مع قطع النظر عن تفسير المفسرين بهذا، أو بذاك؛ يكفيني أن الجبر، الذي يفر عنه فضيلته، مذكور معناه في القرآن، بكثرة لا تحصى، مسنداً إلى الله تعالى، و واقع في نفس الأمر، كما حققنا فيما سنورده من البرهان العقلي على مذهب الجبر؛ و هذا لفظه منصوصاً عليه في كتاب الله: ﴿المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر﴾.

و لا أظن أن يكون المعنى الذي أخذه فضيلة الصديق في الجبار، الواقع بين العزيز، و المتكبر، أولى من المعنى الذي أخذته أنا، لاسيما و أن تفسير "الجبار"، بما فسرته يجد في حديث: «سبحان ذي الملكوت، و الجبروت، ...»، المذكور بأسانيده، و طرقه في كتاب (الأسماء و الصفات)، للحافظ البيهقي؛ تأييداً صريحاً بلفظه، و معناه، لا يجده تفسير الجبار، بما فسر به فضيلة صديقي.

و قد ذكر البيهقي قوله تعالى: ﴿العزيز الجبار المتكبر﴾، مع الحديث المذكور، في باب: "ما جاء في الجلال، و الجبروت، و الكبرياء، و العظمة، و المجد".

و روى في "باب: ما جاء في النفس"، من الكتاب المذكور، بسنده: عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ قرأ مرة على منبره: ﴿و ما قدروا الله حق قدره و الأرض قبضته﴾، فجعل رسول الله ﷺ يقول: «كذا يمجد نفسه عز و جل: أنا الجبار، أنا العزيز المتكبر»؛ فرجف به المنبر، حتى قلنا ليخرن به الأرض.

و كان أهم ما فعله الصديق في اعتراضه عليّ، أنه شغله اعتراضه عن الالتفات إلى ما أدرت إفهامه في قولي: "و هذا الجبر الذي يؤلف الله باختيار الإنسان، و إرادته، فيجعله يفعل برغبة من عنده، ما أراد الله منه أن يفعله، جبر محبوب عند المجبور، لا يعرفه، و لا يقدر عليه جبابرة البشر، و إنما يقدر عليه من الجباء من أسمائه الحسنى".

ثم إن في القرآن كلمة من أكثر ما يتكرر ذكره فيه، و يمدح الله به نفسه، كلمة تقصم ظهور أنصار المعتزلة، و قد تصدى لتأويلها ابن رشد، فقصمتُ -فيما سبق، بحوله تعالى- ظهر تأويله، كلمة قائلة بـ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[فاطر:8].

فلو كان واحدٌ منا أضل من شاء من الناس، و هدى من شاء منهم، و استطاع ذلك؛ ثم أراد أن يعاقب الضالين، لقلنا أنه ظلمهم.

و هل يمكننا أن نقوله في الله، الذي ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[فاطر:8]، و يعذب من يشاء، و يغفر لمن يشاء؟

أم هل يمكننا إنكار أنه يضل من يشاء و يهدي من يشاء، كما أنكر الخصم مع نص القرآن عليه؛ و مع أن الواقع كذلك، حيث إن الإنسان يفعل كل ما يفعله من خير أو شر، لداعية تخطر بباله، و عليها يقوم هداه و ضلاله، و خالق الداعية في قلبه هو الله.

و ليس للخصم جوابٌ عن هذه الكلمة، المنصوص عليها في القرآن، سوى ادعاء أن من أضله الله تكون منه سابقة ذنب، و يكون هذا الإضلال جزاء من الله عليه.

و هذا الجواب -مع ما يأباه من نص القرآن العام لكل من يشاء الله إضلاله-، لا يتمشى في الذنب الأول، الذي لم يسبقه ذنب آخر، لأن ذلك أيضاً ضلالٌ يلزم دخوله في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ﴾[فاطر:8]، و لا يكون له سبب غير مشيئة الله.

هذا ما يرد على الخصم المجيب في الجملة الأولى، أعني ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ﴾[فاطر:8]؛ و في الجملة الثانية، القائلة بأن الله ﴿يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[فاطر:8]، و في آية أخرى: ﴿وَ اللّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلاَمِ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[يونس:25]، محاباةٌ ظاهرة من الله لفريق من الناس، و هم الذين قيل عنهم في حديث نبوي، إنهم "خلقوا للجنة"، كما أن الفريق السابق، أي الذي شاء الله ضلالهم، خلقوا لجهنم.

فلو نظرنا إلى الجملتين بمنظار أنصار المعتزلة، و قسنا معاملة الله بمعاملات الناس، بعضهم بعضاً، لوجدنا تخصيص الهداية في الجملة الثانية لمن يشاء من الناس، كتخصيص الإضلال، الذي في الجملة الأولى لمن يشاء منهم، جديراً بالاعتراض<41>؛ و لكن الله لا يعترض عليه، و ﴿لاَيُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ﴾[الأنبياء:23].

و هو آخر كلمة ينتهي إليها البحث، و النقاش في هذا الموضوع؛ و من حاول حل المعضلة، من دون التجاء و انتهاء إليها، فقد أتعب نفسه عبثاً؛ و من حاول تأويلها أيضاً، لإخراجها عن كونها آخر كلمة، فقد أدخل نفسه في الذين ﴿لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً﴾[النساء:78]؛ بل عرّضه لمصداق جملة الضلالة.

و صاحب (إيثار الحق)، يؤول قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ﴾[فاطر:8]، الوارد في القرآن بكثير من المناسبات، بحمله على بعض أمثاله، الواردة في شكل مقيد، مثل قوله تعالى: ﴿وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾[البقرة:26]، و قوله: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾[الصف:5].

فالله تعالى يضل الفاسقين، و يُزيغ قلوب الذين زاغوا؛ يعني يضل المستحقين، لا أنه يضل من يشاء، و هو خلاف صراحة الآية إذا لا يقال عن الذي يضل من يستحق الإضلال إنه يضل من يشاء، و هو خلاف صراحة الآية.

إذا لا يقال عن الذي يضل من يستحق الإضلال، إنه يضل من يشاء، و لا يقال عن هذا الجمع و التأليف، إنه من قبيل حمل المطلق على المقيد؛ لأن إضلال من يشاء أيضاً مقيدٌ، لا مطلقٌ، و لا يمكن حمل المقيد على المقيد؛ فيكون لكل منهما حكمه من غير تعارض.

أما قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾[البقرة:26]، الدال على التخصيص، و القصر؛ ففيه إشكال، و تعارضٌ مع الآيات، الدالة على إضلال من يشاء.

و يمكننا حله، بأن نقول: إن الضمير المجرور في قوله تعالى: ﴿وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾، راجعٌ إلى ضرب المثل المذكور في الجملة المتقدمة، أعني: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾[البقرة:26]، و ضرب الأمثال من الله تعالى وقع في القرآن، كقوله: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً﴾[البقرة:17]، الآية.

فيئول المعنى إلى أن الله يضل بالقرآن كثيراً، و يهدي به كثيراً، و ما يضل به أحداً ابتداءً؛ و إنما يضل به الفاسقين، و يكون هذا من فضل القرآن على الناس، حيث كانت هدايته عامةً، و إضلاله خاصاً بالفاسقين[14]<42>.

و أما التأليف في غير هذه الآية من الآيات، المقيدة بأسباب الإضلال، فطريقه من غير ذهاب إلى إعمال تلك الآيات، و إهمال آيات المشيئة، كما فعل المؤلف اليمني ابن الوزير؛ أن الله تعالى يضل من يشاء، و يهدي من يشاء مطلقاً، لا تخصيص فيه، و لا إجمال يحتاج إلى التفسير -كما ادعاه المؤلف ابن الوزير-؛ و الذين يضلهم الله لسابقة ذنب لهم، و استحقاق، و إن كان إضلالهم يبتنى على اسباب خصوصية، كما تعزى به المؤلف.

إلا أنه إذا نقلنا الكلام على تلك الأسباب، التي هي عبارة عن ذنوبهم السابقة، رأيناها أيضاً واقعةً بإضلال من الله، لكونه خالق الداعية إليها في قلوبهم، و رأينا هذا الإضلال الأول لا سبب له سوى مشيئة الله، فهي سبب هذا الإضلال مباشرة، و سبب الإضلال الثاني، المبني على الذنب<43>، السابق، الواقع بالإضلال الأول، بالواسطة.

أضيف إليه الآن قولي: و الجبر، الذي يعرفه البشر، و يقدر عليه، لا يكون الجبار المشتق منه من الأسماء الحسنى، لمن سمي به، لكونه جبراً مكروهاً، غير محبوب عند المجبور.

[14] **و انظر إلى قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[الشورى:52]؛ و إلى الفرق بين "هداية الله بنور القرآن"، و بين "هداية نبيه ﷺ". فلله الهداية بمعنى الدعوة إلى صراط مستقيم، و إيضاح الدلائل، و إزالة الأعذار، و هذه هداية عامة لجميع الناس غير متضمنة لإيصالهم فعلاً إلى ما يُدعون إليه، و لله مع ذلك هداية موصلة، مختصة لمن يشاء من عباده، و هي المراد في الآية، لا الهداية العامة، و للنبي ﷺ الهداية العامة فقط؛ أما الخاصة الموصلة فقد نفيت عنه في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[القصص:56].**

و الآية -أعني قوله تعالى: ﴿وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا﴾، الآية- من أدلة مذهبنا في أفعال العباد.

أما قول المفسر العلامة أبي السعود رحمه الله، في تفسير من يشاء الله من عباده، الذي يهديه بنور القرآن، الهداية الخاصة، الموصلة: [و هو من يصرف اختياره نحو الاهتداء به]؛ و ذلك لإرجاعه إلى مذهبه الماتريدي، ففيه ابتعاد ظاهر عن الآية.

و إذا كان من يشاء الله من عباده أن يهديه الهداية الخاصة الموصلة، متعيناً فيمن يصرف اختياره نحو الاهتداء، فحق التعبير عنه: "من يشاء هو"، لا "من يشاء الله"؛ أعني كان واجب المفسر لاستخراج المعنى الملائم له من الآية، أن يكتفي بإرجاع ضمير فعل المشيئة إلى "من"، بدلاً من "الله"، و يترك الاشتغال، الذي تكلفه في تعيين المراد بـ "من"، و الذي لا قرينة له في الآية؛ مع أنه لا يوجد في المفسرين من أرجع ضمير فعل المشيئة في الآية، و لا المفسر أبو السعود نفسه، إلى "من"؛ و هذا الارجاع هو أقصر طريق في تطبيق هذه الآية، و أمثالها الكثيرة على مبدأ كون الهداية، و الضلال من الإنسان، و لا أدري لماذا إذن لا يجترئ عليه خصومنا أصحاب ذلك المبدإ؟

فهي -أعني مشيئة الله- سبب الكل، إما مباشرة، أو على أنها سبب السبب.

و صفوة القول: أنا لو فرضنا، كما ادعى الخصم، أن ضلالة الضال لم تكن من الله، بل من نفسه، و أن الإضلال المسند إلى الله في كثير من آيات القرآن، مبني على أسباب ناشئة من نفس الضال، و أفعال فعلها سابقاً، فاستحق أن يضله الله ثانياً، كمجازاة على ضلاله السابق، الناشئ من نفسه.

لو فرضنا ذلك، فلا بد أن يكون الأمر منتهياً إلى استعداد للضلال في جبلته، حيث تزل قدمه في موقف تثبت فيه قدم أخيه المهتدي، و لا بد أن يكون ذلك الاستعداد، الذي جبل عليه مختلفاً عن استعداد أخيه، من الله.

و معنى هذا، أن الجبر واقع على كل حال، لا يجدي في التخلص منه اللجوء إلى مذهب المعتزلة، لأن الإنسان لا يعمل، و لا يريد العمل، إلا بداعية تسنح لمفكرته، و ترجح له العمل، و استعدادٍ من جبلته، يُخضعه للداعية[15]، و كلاهما من الله[16].

<u>و قد كتبت في (تحت سلطان القدر)، (ص:173) -بعد نقل ما في الكتب المعتبرة الكلامية، من أن التعويل في مسألة أفعال العباد على الأدلة العقلية، لكون الأدلة النقلية</u> <44> <u>متعارضة-: [إن الأدلة العقلية أيضاً متعارضة، و لا يمكن القول بتعارض الأدلة النقلية، لو لم تتعارض الأدلة العقلية، و الإسلام لا يتمشى على خلاف العقل].</u>

و معنى هذا التعارض، في الناحيتين، العقلية، و النقلية؛ أن هذه المسألة غير قابلة للحل، و الخصم يسعى لجعل الإنسان الذي قامت الأدلة العقلية و النقلية على كونه غير مستقل في إرادته، مستقلاً ليكون مسؤولاً عن أفعاله، و يسعى لرفع التعارض بين مسؤوليته، و عدم استقلاله بدعوى استقلاله المتعارضة مع العقل و النقل.

فلو قلت لمن لا يتفق رأيه في هذه المسألة مع رأيي، و لا ينفع سعي كل منا، مهما أتعب نفسه في إقناع الآخر: لا بد أن يكون أحدنا مخطئاً، أي ضالاً عن الصواب، غير متعمد للضلالة، و معناه أن فهمه قاصر عن مبلغ الحقيقة، على الرغم من عدم تقصيره في السعي للوصول إليها، و المفروض أن كلا منا لا يرتاب في حسن نية الآخر، و عدم تعصبه لرأيه معايناً للحق في جانب الرأي المقابل.

فماذا يكون جوابه، لو قلت له ذلك؟

ثم قلت: و لا بد أن يكون ضلال أحدنا هذا <45>**، الناشئ من نقصان فهمه؛ من الله، الذي قسم العقول، و الأفهام، كما قسم الأرزاق؛ مفضلاً بعض الناس على بعض درجات، و الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، فكما أنه يبسط الرزق لمن يشاء، و يقدر على من يشاء، يضل من يشاء بنقص في فهمه، و يهدي من يشاء بزيادة فيه.**

بل إن كان ضلال أحدنا عن الحق في المسألة المنازع فيها بيننا ناشئاً عن عناده، و مكابرته، الراجعتين إلى ضعف في السجية، التي جبل عليها، و التي بسببها يشق عليه الاعتراف بالحق إذا ظهر على يد غيره، مهما فهم الأمر، فذلك أيضاً من الله، الذي قسم الأخلاق، كما قسم العقول، و الأرزاق[17].

فالله تعالى إن لم يكن على مذهب الخصم متدخلاً في مشيئة الإنسان، التي يبني عليها ما يفعله من الخير و الشر، و إنما كان تدخله بإعطائه صفة المشيئة، القابلة للاستعمال في كلا الجانبين.

ثم لم يتدخل في استعمال هذه الصفة في الجانب المعين، بل تركه إلى اختيار صاحبها، فهو بكونه قاسم العقول و الأخلاق، متدخل في توجيه اختياره البتة إلى الجانب الذي يشاؤه؛ لأن إرادة الإنسان لا بد أن تكون تابعة لعقله، أو أخلاقه.

و على كلا التقديرين من كون منشأ ضلال أحدنا نحن المتنازعين في مسألة الجبر و القدر، و كذا كل مسألة نتنازع فيها، إما نقصانا في إدراكه، أو نقيصة في خُلقه؛ ينطبق عليه قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ﴾، كما ينطبقُ على معارضه في الرأي قوله: ﴿وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[النحل: 93، فاطر:8]**.**

فهذا هو البرهان العقلي الذي لا يقاوَم، و لا يجاب عنه؛ و الذي ينجاب به كل شك، و كل شبهة عن مسألة كون الخير و الشر كله من الله، و الآية التي فرغنا عن مناقشتها مع الخصم على الرغم من كونها لا تقبل النقاش، و تنادي بالمذهب الحق، أعني قوله تعالى، المكرر في القرآن، في كثير من المناسبات، كأنها ضربات على رؤوس المعارضين: ﴿يُضِلُّ <46> **مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾** [النحل:93، فاطر:8]**، هي الدليل الشرعي لهذه المسألة، مؤيداً للبرهان العقلي.**

و الحديث النبوي، الذي رواه أبو الأسود الدؤلي: عن عمران بن حصين، و سبق ذكره قريباً، يتضمن ثلاث فتاوى في هذه الموضوع، بل أربع جامعات لناحيتيه الشرعية، و العقلية: أولاها لأبي الأسود التابعي، و ثانيتها لعمران بن حصين الصحابي، و ثالثتها للنبي ﷺ، و رابعتها لله ﷻ، القائل: ﴿وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا﴾[الشمس:7-8]**.**

و في الرابعة عبرة عظيمة، لمن يخالفونني في المسألة، تحت مضايقة غموضها، الذي أنا معترف به، ساعين أن لا يجعلوا منشأ الهداية و الضلالة للإنسان إرادة الله سبحانه و تعالى، بل نفس الإنسان المهتدي، و الضالّ.

فأنا أقرؤ عليهم فتوى كتاب الله، التي قرأها رسول الله في آخر الحديث، جامعةً للناحية العقلية، و الشرعية من

---

[15] و قد أثبتنا في (تحت سلطان القدر)، أن المرجح ينتهي إلى الموجب.

[16] فلا مندوحة لأفعال الإنسان من جبر الله، إلا في مذهب الشيخ محيي الدين بن عربي، الذي حاول حل المسألة، بادعاء أن الله لا يتدخل في استعداد الإنسان، و اختلافه باختلاف أفراده؛ و بنى دعواه هذه على أن "الماهيات غير مجعولة، و يتبعها في عدم المجعولية استعداداتها".

لكن هذا الرأي -الذي ابتدعه، و أراد به إنقاذ عباد الله من جبر الله، و إنقاذ الله من أن يكون قد ظلمهم، إذا عاقبهم على أفعالهم التي يفعلونها تحت جبره-، أسخف الآراء في مسألة "أفعال العباد"، و أشبه بمذهب الطبيعيين منه بمذهب الإسلاميين.

و العجب أن المفسر الآلوسي اختاره تبعاً للكوراني، و اعتبره أحسن تفسير لقوله تعالى: ﴿قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين﴾.

و مما يجدر بالذكر، أن مادية الغربيين، وا لشيخ محيي الدين توافقوا في فهم كون الإنسان مسيرا، إلا أن الماديين لعدم اعترافهم بوجود الله، نسبوا هذا الجبر، و التسيير إلى المؤثرات الكثيرة، المحيطة بالإنسان، مثل البيئة، و التربية، و العقلية الموروثة، أو المكتسبة، و الموقف الصحي، و الاقتصادي، و غير ذلك.

و لو اعترفوا بوجود الله، و سلطته على كل كائن في العالم، لنسبوا تسيير الإنسان إليه، و الشيخ محيي الدين لم ينسبه إلى الله، تفادياً مما توهمه من لوازم نسبة الظلم إليه، مع نسبة الجبر، و التسيير.

ثم إن مذهب الشيخ -فضلاً عن بطلانه في حد ذاته- لا يدفع الظلم، الذي توهمه مع من توهموه في معاقبة المجبور، لكونه لا يرفع المجبورية عن الإنسان، و إنما ينقله عن أن يكون تحت جبر الله، إلى أن يقع تحت جبر الطبيعة، فيلزم أن يكون معذوراً أيضاً، غير مسئول عن أفعاله، على حسب استعداده، الذي ليس تغييره بيده؛ فإن كان في معاقبة الله الإنسان على أفعاله التي يفعلها تحت جبره ظلم، فمعاقبته إياه على أفعاله التي يفعلها تحت جبر الطبيعة ظلم أيضاً، لأن المجبورية إن استلزمت المعذورية فمطلق المجبورية كافٍ في ذلك، من غير حاجة إلى اتحاد المجبر و المعاقب، و تمام الرد على هذا المذهب في (تحت سلطان القدر).

[17] و ما أصدق قول بشار:

طبعت على ما فيّ، غير مخيّرٍ * هوايَ، و لو خيّرتُ، كنت المهذبا

المسألة؛ أقرؤها عليهم، و أسألهم: من سوى نفس الإنسان المهتدى و الضال، ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا﴾ [الشمس:8]؟

فلو عددنا الآية من المتشابهات -و هي تستحق هذا، لعدّ استحقاقاً ناشئاً من غموض المسألة-، لمنعتنا منه الآية نفسها، حاكيةً للواقع، و آبيةً للتأويل، فلم نستطعه؛ ثم نقرؤ ما بعد الآية: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَ قَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾[الشمس:9-10].

و فيها مسؤولية الإنسان، كما أن فيما قبلها مجبوريته المحبوبة إليه، و سبحان الله جامع الأمرين في كتابه المحكم، و في الواقع من حياة بني آدم.

و آخر ما أقوله هنا: أن العاقل المؤمن بوجود الله، لا يتردد في الحكم بأن كل كائن في العالم، و فيه أفعال الإنسان، و إراداته المقترنة بتلك الأفعال، إنما يكون تحت إرادة الله، و لا يكون حكمه هذا مبنيا فقط على نصوص الكتاب و السنة الباهرة، بل الأمر كذلك أيضاً عند مراجعة الحالة الروحية، التي تقوده إلى أن يفعل فعلاً، أو يأبى فعله، مع الظروف المهيئة لتلك الحالة الروحية.

و من تردد في هذا الحكم، فهو إما مكابر، أو ضعيف الرأي[47].

نعم، يلزم من هذا أن يكون الإنسان في أفعاله مسيراً، لا مخيراً، و أن لا يكون مسؤولاً عن تبعات أعماله، مع أن الإنسان يشعر من نفسه شعوراً بديهياًّ أنه مختارٌ في أفعاله، و يستلزم هذا الشعور كونه مسؤولاً عن أعماله عند الله، و عند الناس، بل عند نفسه أيضاً....

فهل هو مختارٌ؟ أو مضطر؟

و الجواب: أنه مختارٌ و مضطرٌ معاً، مختارٌ بالنظر إلى المبادئ القريبة من أفعاله، لكونه يفعل ما يفعله بإرادة منه، و رغبة، دون إكراه يتعارض مع إرادته، فيُعدمها، أو يفسدها؛ و مضطر بالنظر إلى المبادئ البعيدة، و هي ما ذكرنا من الحالة الروحية، التي تقوده إلى إرادة ما يفعله، أو ينصرف عنه، مع الظروف المهيئة لتلك الحالة.

لكن العبرة بالمبادئ البعيدة، لكون المبادئ القريبة مبنية عليها، دون العكس، فالإنسان مضطر حقيقة، لكنه في صورة مختار.

فهذه هي الحقيقة الأولى، التي لا ريب فيها، و التي هي مستندة إلى إحاطة إرادة الله بكل كائن.

و الحقيقة الثانية: كون الإنسان مسؤولاً عن أعماله في الدنيا و الآخرة، و كونه مستحقاًّ لهذه المسؤولية، لا في نظر الشرع فقط، بل في نفس الأمر أيضاً؛ و إلا لما عاقبنا الجناة في الدنيا، و لرأينا معاقبتهم ظلماً، و رأينا هذا الظلم أيضاً معذوراً فيه ظالمُهُ، كما أن الجناة الذين هم الظالمون الأولون معذورون.

فهاتان الحقيقتان -أعني وقوع كل واقع في العالم تحت إرادة الله، و كون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله- اللتان كل منهما في نفسها لا يجوز لعاقل أن يشك فيه، نعترف بهما معاً، و نعتقدهما حقاًّ، على الرغم مما يبدو بين الحقيقتين من التعارض.

فلا يهمنا هذا التعارض، بقدر ما تهمنا الحقيقتان نفسهما، ما دمنا نعترف بهما حقيقتين.

فخلاصة مذهبنا: التمسك بنفس الحقيقتين، و ترك ما نعجز عنه من تأليف البين.

و معنى هذه الخلاصة: استيقان ما يمكن استيقانه من هذه المسألة، و الكف عما بقي منها، و تعذّر حلّه.

أما الخصم[48]، فخلاصة مذهبه: إنكار الحقيقة الأولى، تمسكاً بتعارضها مع الحقيقة الثانية، و ادعاءً لحل أصعب مسألة بطريقة بسيطة.

و معنى هذه الخلاصة: بساطة عقل الخصم، الذي ينظر إلى المسألة كمسألة بسيطة، و يظن أنه بهذا العقل يحل كل مسألة.

و من العجب، أن بعض علماء الغرب، مثل "بوسسوئه"، و "شارل بوردان"، فهموا دقة هذه المسألة، بل بلغوا أبعد مبلغ في فهمها، و لم يفهمه المعارضون من علماء الإسلام، [راجع (تحت سلطان القدر، ص:254)].

و نورد الآن بعض نماذج من إكثار المؤلف اليمني، ابن الوزير، و إطالته الكلام من غير طائل، مع التخليط، قال (ص:232): [و من ذلك شبهة الثلاثة الأطفال، الذي فُرضوا: أن أحدهم مات صغيراً، فدخل الجنة؛ و أحدهم كبر، و وحد الله، و عبده، و دخل الجنة؛ و أحدهم كبر، و كفر، و دخل النار؛ فرأى الصغير منزلة الكبير فوقه في الجنة، فقال: يا رب، هلا بلغتني منزلة هذا؟ فيقول الله تعالى: إني علمت أنك لو كبرت، كفرت، و دخلت النار، فيقول الذي في النار: فهلا أمتني صغيرا؛ و هذه هي مسألة خلق الأشقاء بعينها، لكن غيروا العبارة.

و الجواب: أن هذا التقدير خطأ فاحش، فإن العلة في إماتة الصغير ليس هي علم الله بأنه لو كبر كفر، و لو كانت هذه هي العلة، لأمات جميع الكفرة، و الأشقياء كلهم صغاراً، بل لما خلقهم صغارا حتى يميتهم، فإن ترك خلقهم أولى من استدراك الفساد بموتهم بعد خلقهم.

و لو كانت هذه هي العلة، لصاحت الوحوش، و الطيور، و جميع أنواع الدواب، و قالت: يا رب، هلا جعلتنا من بني آدم؛ و لصاح المؤمنون كلهم، و قالوا: ربنا، هلا عصمتنا، و بلغتنا مراتب الأنبياء، بل جعلتنا كلنا أنبياء يوحي إلى كل واحد منا، و يسرى بنا إلى السماء؛ و قالوا جميعاً: هلا جعلتنا ملائكة كراماً؛ و لقالت الأنبياء: هلا ساويت بيننا، فإنه نص على أنه فضل بعض الرسل على بعض؛ و لقالت مثل ذلك الملائكة، فإنه فضل بينهم[49].

و لو انفتح هذا الباب، لاعترض تفضيل يوم الجمعة، و العيد، و ليلة القدر؛ و لم تكن هذه الأوقات المخصوصات أولى بذلك من غيرها، و لاعترض تخصيص السماوات بأماكنها، و الأرض بسكانها، و لاعترض تخصيص إيجاد العالم، و كل فرد ممن فيه بوقت دون وقت، و تخصيص جميع ما فيه بقدر دون قدر، في جميع أفعال الله تعالى، و مقادير الأعمال، و الأجساد، و الأرزاق، و النعم، و القُوى، و الألوان، و التقديم، و التأخير، و التقليل، و التكثير؛ و لما انتهى ذلك إلى حد، و لا وقفَ على مقدار، إلا و الاعتراض فيه قائمٌ، و السؤال عليه واردٌ.

و لقالت القباح: هلا جعلتنا حسانا؛ و النساء: هلا جعلتنا رجالاً، و أمثال ذلك مما لا يحصى.

و ذلك مما يؤدي إلى عدم وجود شيء من الموجودات، بل إلى استحالة وجود الممكنات من جميع المخلوقات، لعدم رجحان وقت على وقت، و مكان على مكان، و قدر على قدر، فيلحق القادر حينئذ بالعاجز، و يتعذر الاختيار على جميع المختارين؛ و انتهينا إلى مسألة لا تنتهي، لتعارض الدواعي المستدعية للوقف، و ترك جميع الأفعال.

و هذا خارج من المعقول، فإن العاطش الجيعان لو حضر عنده كيزان كثيرة، و رغفان كثير، و هو لا يأكل معتذراً بأن الدواعي إلى تخصيص كل كوز، و كل رغيف تعارضت عليه، حتى لم يتمكن من الأكل و الشرب، و دفع الضرر العظيم، لعد من المجانين].

فقد قرأت كلامه، الذي هو جدير بأن يعد مثال الإكثار، و الإطالة.

أما تخليطه، فهو أنك لا تستطيع الحكم بسهولة، فيمن يعترض عليهم الرجل، هل هم الأشاعرة؟ أم سادته المعتزلة؟

بل المتبادر منه الثاني، مع أن مراده الاعتراض على إمام الأشاعرة، الشيخ أبي الحسن الأشعري، الذي وضع السؤال عن مواقف الإخوة الثلاثة المختلفين، و أفحم به أستاذه أبا علي الجبائي، شيخ المعتزلة، القائل بوجوب الأصلح للعباد على الله، و كان الأشعري يحضر دروسه، ثم انقطع عنه.

و الشيخ اليمان يعد السؤال عن مواقف هؤلاء الإخوة<50> الثلاثة المختلفين، من الوساوس، مع أنه سؤال في غاية الاتجاه على القائلين بوجوب الأصلح على الله.

فالرجل يقول: [إن هذا التقدير خطأ فاحش، فإن العلة في إماتة الصغير ليست هي علمَ الله بأنه لو كبر كفر، و لو كانت هذه هي العلة، لأماتت جميع الكفرة، و الأشقياء، و كلهم صغار...]، الخ.

و أنت تعلم أن تعليل إماتة الصغير بهذه وقع من شيخ المعتزلة، عند الجواب على شيخ الأشاعرة، في إحدى مرحلة من مراحل سؤاله؛ فإن كان في تقدير العلة خطأ، فهو يرجع إلى الشيخ المجيب، و يعجِّل إفحامه.

و مع هذا، يرد على الشيخ اليمان، أنه إن كان محقاً في تخطئة تقدير العلة، لزم أن يكون صاحب موسى عليهما السلام -الذي علمه الله من لدنه علماً، و الذي قتل غلاماً، ثم علله لما اعترض عليه موسى، بـ: أن أبويه كانا مؤمنين، فقتله خشية أن يرهقهما طغيانا و كفرا، و قد حكي في القرآن-، مخطئا في تعليلهِ القتل، و لزم أن يكون موسى بل القرآن أيضاً قد قبل هذا التعليل، الجدير بالتخطئة، من غير نكير.

إذ يرد على صاحب موسى، الذي علل قتله الغلام بهذه العلة، كلُّ ما أورده المؤلف اليمان، و أطال فيه، على حكاية الإخوة الثلاثة...

فلو فرض أن سيدنا موسى اعترض على تعليل صاحبه بمثل ما اعترض الرجل على حكاية الإخوة، فماذا كان يا ترى جواب صاحبه، قاتلِ الغلامِ في تبرئةِ نفسهِ، من تبعةِ القتلِ؟

فهذه مشكلة استحدثتها أقوال المؤلف اليمان ابن الوزير، و قد قالها من غير شعورٍ بالمشكلة المتولدة منها، و لا سبيل إلى حلها للذين يحددون لله سبيل المعاملة مع عباده، قياساً على معاملات الناس فيما بينهم، و يحاولون تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ﴾[الأنبياء:23]، بتنزيله إلى حضيض ذلك القياس، و منهم هذا المؤلف.

أما أنا فرأيي في حل هذه المشكلة، أن صاحب موسى عليهما السلام، لو لم يقل عما فعله في صحبة موسى من الأفعال: ﴿وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾[الكهف:82]، لكان ما ذكره في تبرير قتل الغلام لا يبرره.

و معنى هذا، أن مثل هذا الفعل لمثل تلك العلة، لا يجوز من الإنسان، أو بأمر الإنسان<51>؛ و يجوز من الله، أو بأمر من الله، الذي لا يسأل عما يفعل، و لا يقبح منه شيء، و كل ما يعمله فالحكمة فيه.

و يقول المؤلف بعد كلامه المطول عن خطإ التقدير في حكاية الإخوة الثلاثة-: [و الجواب عن هذه الوساوس، أن الله يختص برحمته من يشاء، و أنه في ذلك الحكيمُ، الخبيرُ، البصير].

و فيه: أن هذا قول الأشاعرة، لا قول المعتزلة.

ثم يقول: [و متى دعت الحكمة إلى أحد الأمرين، المستويين، بادر جميع العقلاء إلى تخصيص أحدهما، محمودين، غير ملومين، سواء كان ذلك التخصيص مسنداً إلى مرجح خفي، أم إلى الحكمة الأولى].

و فيه تخليط، لأن القائلين بالحمة الداعية إلى الفعل المتبوعة له، كالمعتزلة، لا يجيزون تخصيص أحد الأمرين المستويين بالاختيار، لأن ذلك التخصيص إن كان مرجوح، لزم خلاف المفروض، أي لزم كون الأمرين المستويين غير مستويين، و هو محال؛ و إن كان من غير مرجح، كان من غير حكمة داعية إليه.

و الذين يجيزون ترجيح أحد المتساوين من غير مرجح، هم الأشاعرة، المجتنبون تعليل أفعاله تعالى بالدواعي، و ليس المؤلف منهم، كما يفهم من قوله: [و متى دعت الحكمة]؛ بل هو من أشد أنصار التعليل، المعتبرين نفاتَه نفاة الحكمة، و المعلل يجب عليه أن لا يجيز الترجيح من غير مرجح، لكن ابن الوزير وقع في التخليط، فكان في أول كلامه مع المعتزلة، و في آخره مع الأشاعرة.

و من نماذج تخليطه، مع الإطالة، كلامه في مسألة أفعال العباد، ردا على قول أهل السنة، بـ "أنها مخلوقة لله تعالى"؛ فهو يقول مثلا: [لو كانت افعالنا خلق الله تعالى، لم يحرم علينا التشبه بخلق الله، كما ورد الوعيد للمصورين المتشبهين].

و جوابه: أنه ينسى قول أهل السنة، بـ "أنا لله تعالى خالق كل ما هو كائن من الخير و الشر"، فلا ينافي وعيده على فعل التصوير من العباد، كونه خالق ذلك الفعل أيضاً".

فالمسألة تعود إلى النزاع في أن: "إرادة الله تعالى تتعلق بفعل غيره، أو لا تتعلق"؛ المؤلف يخلط إحدى المسألتين بالأخرى.

و يقول: [و كذلك قال الله تعالى، بعد ذكر مخلوقاته من الأجسام، و تصويرها، و سائر<52> ما لا يقدر العباد عليه من الأعراض، ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ﴾[لقمان:11]، و إنما يُعرف الخلق في اللغة لإيجاد الأجسام].

و جوابه، قوله تعالى: ﴿وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ﴾[الصافات:96]، و بينما كان القرآن ينادي بأن الله تعالى خلق العباد و ما يعملونه، فكيف يخص ابن الوزير خلق الله بالأجسام، و ما لا يقدر عليه البعاد من الأغراض؟

و هل هذا إلا تغافلٌ عن هذه الآية، التي سيتكلم فيها أيضاً؟

لكن الآية تقضي على ما ادعاه هنا، من اختصاص خلق الله بالأجسام، و تصويرها، و سائر ما لا يقدر عليه العباد، من غير انتظار لمعرفة ما سيتكلم فيها.

و يقول: [و يدل على ما ذكرته، ما حكاه الله تعالى، و ذم الشيطانَ به، من قوله: ﴿وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾[النساء:119]، فدل على أن التغيير الذي هو فعلهم، ليس هو خلق الله تعالى، بل مغايرٌ له].

و جوابه: أنه بعد تقرر كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، بأدلته العقلية و النقلية، التي سبق تلخيصها، فلا مانع من أن يحصل بفعلهم تغيير في خلق الله الأول، بخلق ثان من الله أيضاً، غيرِ مرضيٍّ، و يكونَ الخلق الثاني من قبيل خلق الشر.

و المسألة أيضاً ترجع إلى النزاع، في: "أن اللهت عالى خالقٌ، و مريدُ كل كائن في العالم من الخير و الشر".

و هذه المراجعات من المؤلف اليمان في قـوة المصـادرة على المطلوب.

و الآن، نـأتي كلامه في قوله تعـالى: ﴿وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ﴾[الصافات:96]، المستغرق سبع صفحات من كتابه، و فيه يبدو تخليطه، و إطالته من غير طائلٍ، و لو أفاد ما أراد أن يقوله في نقد الاستدلال بهذا النص في سبعة أسطرٍ لكفى.

إذ خلاصة نقده: أن ما في ﴿وَ مَا تَعْمَلُونَ﴾، يحتمل أن تكون مصدرية، و أن تكون موصولةً، و هذا الراجح، و الاستدلال بالآية على أن الله خالقُ أفعال عباده، لا يتم إلى على الاحتمال المرجوح في "ما".

فهذا جوابه عن هذه الآية، التي كان الإمام الأعظم أبو حنيفة احتج بها على عمرو بن عبيد، كبير مشايخ المعتزلة، كما ذكره عليُّ القارئ في "شرح الفقه الأكبر".

و الآن ننقل بعض ما كتبه المجيب بنصه، قال (ص:348)<53>: [إذا تقرر هذا، فلنكمل الفائدة بما بقي لهم من الأدلة، التي يمكن أن يغترّ بها أحد.

ذلك قول الخليل عليه السلام، في مجادلة عُباد الأصنام، و ذلك قوله تعالى: و قد احتج بها أبو عبيد لهم، و أنكر عليه ابن قتيبة، كما ذكره في "مشكل القرآن"، و كلاهما من أهل السنة.

و قال ابن كثير الشافعي، في أول "البداية و النهاية"، في قصة إبراهيم عليه السلام: و سواء كان ما مصدرية، أو بمعنى الذي، فمقتضى الكلام أنكم مخلوقون، و الأصنام مخلوقة، فكيف عبادة مخلوق لمخلوقٍ.

فأشار إلى مثال الخلاف، و لم يتعرض لترجيحٍ.

و اعلم أن من لم يتأمل هذا، توهم أن الآية من النصوص على خلق الأفعال، و لذلك يستروح كثير من القائلين بذلك إليها، و يستأنسون بها، و لو أنصفوا ما استحلوا ذلك، فإن القول في تفسير كتاب الله تعالى بغير علم حرام بالنص، و فيه حديثان معروفان عن ابن عباس، و جندب بن عبد الله.

و لا خلاف في أن في الآية إجمالاً، و اشتراكاً بالنظر إلى لفظة ﴿مَا تَعْمَلُونَ﴾، فإنها محتملة:

أن تكون بمعنى "الذي تعملون"، كقوله تعالى في سورة يس: ﴿لِيَأْكُلُوا مِن ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾[يس:35]؛ فجعل ما عملته أيديهم مأكولاً، و كل مأكول مخلوق لله وحده، و لا عمل للعبد فيه البتة[18]، و قد سماه معمولاً لأيديهم، لمباشرتهم له.

و أن تكون مصدرية، بمعنى: "و عملكم".

و لما كان ذلك كذلك، لم يحل أن يُتقول على الله تعالى إلا بوجه صحيح، و إلا وجب الوقف، و ردُّ ذلك إلى الله، لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[الإسراء:36].

لكن هنا وجوهاً، ترجِّح أنها بمعنى الذي تعملون، و هو الأصنام التي خلقها الله تعالى حجارة، و عملوها أصناماً، فهي معمولة، مصنوعة حقيقةً؛ و قد يسمى المعمول عملا مجازاً، و حقيقةً عرفيةً، و لا حاجة بنا إلى ذلك، فكونها معمولة كاف في ذلك.

و أصل ذلك: أن فعل العبد ينقسم إلى ما يكون لازماً في محل القدرة مثل حركة<54> يد الصانع، و إلى ما يتعدى إلى مخلوقات الله تعالى، مثل تصوير الصانع، الذي يبقى في الحجارة و غيرها، و هو الذي منع ثمامة المعتزلي، و المطرفية أن يكون فعلا للعبد.

فالآية تحتمل بالنظر إلى لفظها ثلاثة أشياء:

أحدها: أنه تعالى خلق جميع أفعال العباد على العموم، كما قال المخالف.

الثاني: أنه خلق الأصنام، التي هي معمولات العباد، و مصنوعاتهم، لما فيها من أثر تصويرهم، و تشكيلهم.

الثالث: أنه خلق الأصنام، التي فيها عملهم، و تصويرهم، و على هذا الثالث يكون التقدير: "و ما تعملون فيه".

و الثاني من هذه الاحتمالات هو الراجح بوجوه].

ثم عدد وجوه الرجحان في صفحات طويلة، و مناسبات بعيدة، و حاصلها بالنظر إلى ظاهرها: "أن الآية على الاحتمال الراجح في تفسيرها، إنما تقوم حجة في كون معمولات العباد مخلوقة لله تعالى".

لكن النزاع بين المعتزلة، و أهل السنة، في أفعال العباد، و أعمالهم، لا في معمولاتهم، و مفعولاتهم؛ فلا مانع من جهة هذه الآية، لكون أعمالهم غير مخلوقة لله تعالى.

و نحن نقول:

الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثة، أي احتمال كون "ما" مصدرية، لا يحتاج إلى تقدير ضمير.

و الاحتمال الثاني يحتاج إلى تقدير ضمير منصوب، يعود إلى "ما"، و هو جائز.

و الاحتمال الثالث يحتاج إلى تقدير ضمير مجرور، مع حرف الجر، و هو غير جائز، إلا إذا كان الموصول الذي يعود إليه الضمير مجروراً، بمثل تلك الحروف، فلا محل إذن للاحتمال الثالث.

و لو جاز هذا الاحتمال، كان أنفع لمنكري كون الله هو خالقَ أعمال العباد، لدلالته على أن: "الله خلقكم و ما تعملون فيه الأصنام من الأحجار"؛ فتدل الآية على أن الله يخلق أحجار الأصنام، لا الأصنام، و لا عملها.

و مع هذا، فلم يستطع ابن الوزير ترجيحَ هذا الاحتمالِ، الذي ذكره رغماً، لعدم جوازه؛ و لا تصويرَه على وجه يستفيد منه لمذهبه، حيث قال: [الثالث: أنه خلق الأصنام التي فيها عملهم، و تصويرهم]؛ و لم يقل: خلق الحجارة، التي فيها عملهم، و تصويرهم.

و السر في ذلك: أن صراحة الآية إن لم<55> تضطره إلى جعل المعطوف على مفعول فعل الخلق، عبارة عن أعمال العباد، كما هو مدلول كون "ما" مصدرية، تضطره على الأقل إلى أن يجعله عبارة عن معمولاتهم، و هي الأصنام، لا الحجارة.

فمنطوق الآية على الاحتمال الراجح عنده في "ما"، أن الله خلق معمولات العباد، مثل الأصنام، كما خلقهم أنفسهم؛ و لا محل لأن يكون المراد من مخلوق الله في الآية الحجارة، التي يصنعون منها الأصنام.

لكن الرجل المسكين، الذي تولى الجواب عن دليل الإمام أبي حنيفة ضد مذهب المعتزلة، لا يريد أن يتخلى عن الصورة الوحيدة، التي يتوقف نجاحه في جوابه على التمسك بها، و هي أن يستخرج من الآية، أن الله خلق حجارة الأصنام، لا الأصنام نفسها.

و هذا على الرغم من أن الآية تطق بعكس ما يريد أن يستخرجه، و على الرغم من أن الرجل نفسه صرح عند تفسير كلا الاحتمالين الأخيرين، الملائمين لمنحاه، بأن الله خلق الأصنام.

و الدليل على أنه لا يريد أن يتخلى عن استخراج ذلك المعنى، المنافي لصراحة الآية، و لتصريح الرجل نفسه، قولُه قبل تعداد الاحتمالات، و هو يسعى لمنع احتمال المصدرية في "ما": [لكن هنا وجوهاً ترجح أنها بمعنى

[18] فيه نظر ظاهر.

"الذي تعملون"، و هو الأصنام التي خلقها الله حجارةً، و عملوها أصناماً].

و هذا آية في التخليط، و التشويش، قصداً لعدم الاعتراف بالحق، فهو يخاف صراحة الآية، حتى على الاحتمال المختار عنده في "ما"، فيُضطر إلى أن يقول مرتين: "إن الله خلق الأصنام"، و مع هذا لا يتخلى عن المعنى الذي يرهق الآية عليه؛ فيقول في تفسير: "ما تعملون": [الأصنام التي خلقها الله حجارةً، و عملوها أصناماً].

فيجعل الحجارة مخلوقةً، و الأصنام معمولةً؛ مع أن المخلوق بالنظر إلى الآية هو المعمول، فجل همه التفريق بين "المعمول"، و "المخلوق".

لأنه يعرف عدم إمكان الجواب عن الآية، إذا كان معمولُ العباد بعينه مخلوق الله، و هو كذلك رغم أنف الرجل؛ لأن الآية تقول: ﴿وَ اللّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ﴾[الصافات:96]؛ و معمولهم الأصنام، لا الحجارة؛ فهي -أي الأصنام- مخلوقات الله، و معمولاتهم.

فبعد أن تبين كون منطوق الآية -على الاحتمال المختار عند المؤلف اليمان بن الوزير<56> في "ما"، أن الله خلق معمولات العباد، التي منها الأصنام، كما خلقهم أنفسهم، ثبت أنه خلق أعمالهم أيضاً؛ لأن خلق الله لعمولات العباد، مع كونها معمولاتهم، لا معمولاته، معناه أنه يتدخل في أعمالهم، فيخلقها أيضاً، و إلا فلا سبيل لخلق و إيجاد معمولات غيره، من غير تدخل في علمه.

و بهذا التحقيق، تكون نتيجة احتمالي: المصدرية، و الموصولية، في "ما" واحدةً؛ و هي أن الله تعالى خالق أعمال العباد، و معمولاتهم جميعاً[19].

و تكون مساعي المؤلف الطويلة، و العريضة في إثبات كون "ما" موصولة، لا مصدرية، ليتوسل به إلى نقض استدلال الإمام أبي حنيفة بالآية ضد مذهب المعتزلة، أدراج الرياح.

و يكون معنى الآية النهائي: أن الله هو المالك لأعمال العباد، و الفاعل لمعمولاتهم الحقيقيُّ، فهو الذي يجعلهم يفعلون ما فعلوا، و بالتعبير الموافق للحديث النبوي[20]: أنه يستعملهم، و إراداتهم في خلق أعمالهم و معمولاتهم.

كما قال تعالى: ﴿وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَـكِنَّ اللّهَ رَمَى﴾[الأنفال:17]؛ و هذه الآية أصرح في خلق الأعمال، إن كانت الآية السابقة محتملة لخلق الأعمال، و خلق المعمولات، كما أن حديث: «إن الله خالق كل صانع، و صنعته»؛ أصرح فيه<57>.

[19] لأن ما في قوله: "و ما تعملون"، إن كانت مصدرية، فالمعنى أن الله تعالى خالق أعمال عباده صراحة، و خالق معمولاتهم استلزاماً؛ و إن كانت موصولة، فالمعنى أنه خالق معمولاتهم صراحة، و خالق أعمالهم استلزاماً.

فالمؤلف اليمني، الذي رجح احتمال كون المعنى في قوله تعالى: ﴿وَ اللّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ﴾، و الله خلقكم، و معمولاتكم، كالأصنام التي تنحتونها، لا أعمالكم؛ فاعترف بكون الله خالق معمولاتهم فقط دون أعمالهم، فتكون أعمالهم عنده حاصلة بإيجادهم أنفسهم، و إن كانت معمولاتهم حاصلة بخلق الله و إيجاده...

هذا المؤلف غفل عن أن معمولاتهم لا تختلف عن أعمالهم في الخلق و الإيجاد، فإن كان موجد معمولاتهم -التي هي كالأصنام مثلا- هو الله، يلزم أن يكون موجد أعمالهم أيضاً هو الله.

و لا يقال: كيف يكون الله موجد أعمالهم، و هي أعمالهم لا أعماله؟

لأني أقول: و كيف يكون الله موجد معمولاتهم و خالقها، و هي معمولاتهم لا معمولاته؟

مع أن هذا المؤلف يعترف بأن الله خالق تلك المعمولات.

[20] «إن الله إذا خلق العبد للجنة، استعمله بعمل أهل الجنة، حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة، فيدخله به الجنة؛ و إذا خلق العبد للنار، استعمله بعمل أهل النار، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار، فيدخله النار»؛ و تمام الحديث في موطإ الإمام مالك.

قلت في (تحت سلطان القدر، ص:123): [أما قول ابن قيم الجوزية في (شفاء العليل): (و قد ظن طائفة من الناس، أن من هذا الباب، قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَـكِنَّ اللّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَـكِنَّ اللّهَ رَمَى﴾[الأنفال:17]، و جعلوا ذلك من أدلتهم ضد القدرية، و لم يفهموا مراد الآية، و ليست من هذا الباب؛ فإن هذا هطاتٌ لهم في وقعة بدر، حيث أنزل الله سبحانه و تعالى ملائكةً، فقتلوا أعداءه، فلم ينفرد المسلمين بقتلهم، بل قتلهم الملائكة.

و أما رميه ﷺ، كان هو الحذف[21]، و الإلقاء، و أما إيصا ما رمى به إلى وجوه العدو، مع البعد، و إيصال ذلك إلى وجوه جميعهم، فلم يكن من فعله، و لكنه من فعل الله وحده؛ فالرمي يراد به الحذف[22]، و الإيصال؛ فأثبت له الحذف[23] بقوله: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾، و نفى عنه الإيصال بقوله: ﴿وَ مَا رَمَيْتَ﴾....).

فإخراج الآية عن سياقها، لأنه تعالى لم يقل: "ما انفردتم بقتلهم، و لكن كان لكم فيه شركاء من الملائكة"، بل قال: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَـكِنَّ اللّهَ قَتَلَهُمْ﴾.

و لا ينافيه إنزال الملائكة لقتالهم، لأن الذين قتلهم الملائكة لم يقتلوهم أيضاً، و لكن الله قتلهم، و هو الذي ﴿يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[الزمر:42].

و تفريقه بين "الرامي"، و "الموصل"، مع أن العادة أن يكون "الموصل"، هو الذي كان منه الرمي؛ تحكّمٌ.

فلأن يكون "الرمي"، و "الإصابة" من الله، أولى من أن يكون "الرمي" من النبي ﷺ، منحرفاً غير مصيب؛ ثم يكون الله موصل ما رماه، و محوله إلى مراميه؛ و الله تعالى يقول: ﴿وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَـكِنَّ اللّهَ رَمَى﴾[الأنفال:17]، لا "أنت رميت، و الله أوصل"].

و هنا أضيف إليه قولي: إن هناك ثلاث مراحل: المرحلة الأولى: الرمي، و الثانية: الإيصال إلى الأعداء، و المرحلة الأخيرة: القتل.

إذ يمكن أن يكون رمي بلا إيصال، و إيصال بدون قتل؛ فالله تعالى لما نص في الجملة الأولى على أن القتل منه، بقي احتمال كون "الإيصال"، و "الرمي" من النبي ﷺ، و أصحابه؛ ثم زاد في بيان الحقيقة التي ربما تخفى علينا، فنص في الجملة<58> الثانية على كون الرمي، الذي هو أولى المراحل من الله، و فهم منه بالأولى كون مرحلة الإيصال أيضاً منه.

و لو كان مراده من الجملة الثانية بيانَ حال المرحلة الثانية، لما تخطاها إلى الرمي، الذي هو المرحلة الأولى، قائلا: ﴿وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَـكِنَّ اللّهَ رَمَى﴾، و هو أبلغ من إحصاء المراحل بتمامها.

و في قوله: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾، بعد: ﴿وَ مَا رَمَيْتَ﴾، إشارةً إلى نفي احتمال إرادة المعنى المجازي، أو المبالغة في نفي الرمي عن الرسول، و إسناده إلى نفسه.

فلا محل لأن يتوهم متوهم من أنصار المعتزلة، أن المراد من رمي الله عبارة عن إقدار نبيه على الرمي، أي خلقه صاحبَ القدرة، و الإرادة لما يريده، و يقدر عليه.

بل المراد رمي الله الحقيقيُّ، المستتر في رمي النبي، ففيه رد على المعتزلة.

فإن قيل: إن رمي الله الحقيقيَّ في رمي نبيه، يرجع إلى وحدة الوجود، أعني مذهب الاتحاديين من الصوفية، الذي لا تقول به؟

[21] بمعنى: القذف.

[22] بمعنى: القذف.

[23] بمعنى: القذف.

أقول: ليس مرجع رمي الله في رمي نبيه ذلك المذهب الاتحادي، و إنما مرجعه غموض مسألة الجبر و القدر؛ من حيث أن الإنسان، على الرغم من كونه فاعلاً مختاراً في فعله، لا يفعل إلا ما أراد الله أن يفعله هو -أي الإنسان-، و لا يختار إلا ما أراد الله أن يختاره هو -أي الإنسان-؛ فللإنسان فعله كما يقتضيه قوله تعالى: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾؛ و يقتضي هذا أيضاً كون الآية غير منطبقة على مذهب الاتحاديين.

فللإنسان فعله و اختياره، و مع هذا فالحاكم في فعله و اختياره هو الله، كأنه الفاعل لا الإنسان، و إنما هو محل الفعل، أو أنه الفاعل الحقيقي، و الإنسان هو الفعل الظاهري؛ و لذا قال: ﴿وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللّهَ رَمَى﴾[الأنفال:17].

فهذه الآية أحسن ممثل لنفوذ خلق الله في فعل الإنسان، و عظمةُ القدرة، و البداعة في أن حاكمية الله في فعل الإنسان لا تجعل محكومها مكرَهاً، و لا تفسد اختياره، كما لو كان الحاكم غير الله، لكون هذه الحاكمية لا تتعارض مع إرادة الإنسان و اختياره.

فهو يفعل ما يفعله باختياره، و رغبته الخالصة، مع كون الله تعالى هو المتصرف في فعله، و اختياره من حيث لا يشعر به هو<59>.

بقي احتمال، أن يقول قائل -معترضاً على الاستدلال بهذه الآية على مذهب خلق الأعمال-: إنها حاكية لمعجزة وقعت في غزوة بدر، كما رُوي أن أبطال بدر لما انصرفوا من المعركة غالبين، أقبلوا يتفاخرون، و يقولون: قتلت، و أسرت، و فعلت، و تركت؛ فنزلت.

و قد كان رسول الله ﷺ حين طلعت قريش من العقنقل، قال: «هذه قريش جاءت بخيلائها و فخرها يكذبون رسولك، اللهم إني أسألك ما وعدتني»؛ فأتاه جبريل، فقال: خذ قبضة من تراب فارمهم بها؛ فلما التقى الجمعان، قال لعلي ؓ: «أعطني قبضة من حصباء الوادي»، فرمى بها في وجوههم، و قال: «شاهت الوجوه»؛ فلم يبق مشرك إلا شُغل بعينيه، و انهزموا؛ و ذلك قول الله تعالى بطريق تلوين الخطاب: ﴿وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللّهَ رَمَى﴾.

و المعنى -كما في تفسير أبي السعود-: ما فعلت أنت بهذه الرمية المستتبعة لهذه الآثار العظيمة حقيقة حين فعلتها صورة، و إلا لكان من جنس آثار الأفاعيل البشرية، و لكن الله فعلها، حين باشرتها، لا على نهج عادته تعالى في خلق أفعال العباد، بل على وجه غير معتاد؛ و لذلك أثرت هذا التأثير الخارج عن طوق البشر.

و الجواب: نعم هذه الآية حاكية لمعجزة وقعت في غزوة بدر، وفاق فعل الرمي في مفعوله سائر الأفعال البشرية العادية؛ إلا أنه لم يختلف عن نوع تلك الأفعال التي يفعلها البشر، حيث كان الفعل عبارة عن رمي النبي ﷺ نحو المشركين بقبضة من حصباء الوادي، و قد صدّقه الله تعالى بقوله: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾؛ و هكذا يكون كل فعل من أفعال العباد التي يخلقها الله فيهم، في الظاهر منهم، و في الحقيقة من الله.

أما الفرق الذي يختص بمفعول هذا الفعل النبوي، و الذي أصبح به الفعل معجزة، و امتاز بأن يقول الله تعالى عنه: ﴿وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللّهَ رَمَى﴾؛ فهو لا يدل على أن الله خالقُ هذا الفعل فقط دون سائر أفعاله ﷺ، و دون سائر أفعال العباد.

و إنما يدل هذا النموذج الخاص من الفعل، الذي يظهر فيه خلق الله جليا مع كونه من<60> نوع تلك الأفعال الصادرة من العباد، على أن سائر الأفعال أيضاً واقعة بخلقة الله تعالى.

فكما أنه تعالى قال في هذا الفعل الخاص الممتاز بمفعوله على الأفعال: ﴿وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللّهَ رَمَى﴾؛ قال في تلك الأفعال العادية: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[الصافات:96].

و يحسن أن أنقل هنا ما قلته في (تحت سلطان القدر)، في آخر الكلام على قوله تعالى: ﴿وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللّهَ رَمَى﴾: [و لا يجوز أن يُظن مثلا أن الله رمى ما رماه رسوله، و لم يرم ما رماه أعداؤه تجاهه، و لا محل لأن يفرض أن الله تعالى يتدخل في بعض المحاربات، أو في بعض الشئون دون الأخرى.

بل الله رامي ما رماه حبيبه ليصيب به المرمى، و رامي ما رماه أعداؤه لئلا يصيب؛ فهو يرمي ما هو مطلوب الإصابة ليصيب، و يرمي ما هو مطلوب عدمها ليحيد؛ إذ لو رماه صاحبه لاحتمل أن يصيب كرمية من غير رام[24].

و جملة القول أنه يتدخل في فعل أحد ليتمه، كما يتدخل في فعل آخر ليحبطه؛ و كل ما حصل، و ما لم يحصل، و ما حسن حصوله، و ما لم يحسن؛ فهو منه؛ ألم نؤمن بالقدر خيره و شره من الله تعالى؟]<61>.

أدلة أخرى لإثبات الواجب:

و من أوضح أدلة وجود الله تعالى الإدراك، الذي يجده كل إنسان في نفسه.

و قد كنا استدللنا في مبحث دليل العلة الغائية بآثار الإدراك المشهودة في نظام الكائنات، على وجود مدبر يدبره بعلمه، و حكمته؛ فها نحن وجدنا الإدراك نفسه بين أجزاء الكائنات أعني إدراك الإنسان.

و إن شئت فقل: قد كنا نجد عند النظر في الكائنات، مطابقات معقولة، و الآن وجدنا العقل نفسه.

فالعاقل الذي يفهم وجود نفسه من كونه يدرك -كما قال "ديكارت"- و الذي يفهم من عدم علمه بكيفية إدراكه كما لفتنا إليه فيما سبق أيضاً، وجودَ من جعله يدرك، و يفهم ذلك أيضاً من عدم وجود المناسبة بين حركات أدمغتنا، و بين أي إدراك معين، كما لفت إليه "مالبرانش"، في مشكلة صلة النفس بالبدن...[25]

فالعاقل المفكر، يجد الله في أول مرحلة التفكير، لأن هذا العقل، و هذا الإدراك لا يأتي الإنسان من الطبيعة غير المدركة، بل غير الموجودة أيضاً، كما سبق بيانه؛ و لا من نفسه، لأنه لا يدرك كيف يدرك.

و لأني لو كنت الذي أعطاني العقل و الفهم، لاستطعت أن أزيد فيهما ما أشاء، و جعلتُني أعقل الناس، مع أني لست بقادر عليه.

و لعل هذا إيضاح ما سبق من قول "ديكارت": [إن مبدأ "أدرك فأنا إذن موجود"؛ حقيقة بديهية، و هذه الحقيقة لا تهبط في أي زمان إلى ساحة الذاكرة، و لا تزال غير فاقدة لبداهتها حتى تصل إلى الله]<62>.

و قال "كوزين": [كل معرفة حقيقة، فهي معرفة الله؛ و كل شهود حقيقة، فهو يتضمن شهود الله مبهما، و

---

[24] إلا أنه ذكر القسم الأول في الآية لشرفه، و خطورته، و ترك الآخر.

[25] قال: [ما دمنا لا نرى بوضوح وجود مناسبة بين حركات أدمغتنا، و بين أي إدراك فلاني، فلا مندوحة لنا من مراجعة قدرة غير مصادفة في ذينك الموجودين، و هي إرادة الله؛ فهو الذي أراد أن يكون لنا إدراكات معينة عند وقوع حركات و تهيجات معينة، و اهتزازات روحية معينة في أدمغتنا، كما أنه الذي يحرك أرواح الحيوان، و يعلم إجراء تلك الحركات من الأدمغة إلى الأعصاب، و من الأعصاب إلى العضلات و يقدر عليه....]؛ (مطالب و مذاهب: ص:176).

بالواسطة؛ فالعلم إلهي بالطبع، و الدين ذاتي للعقل]؛ أي داخل في ماهية العقل.

و الماديون الذين يقولون: بإن "الإدراك"، و "التعقل"، أثر تشكل الدماغ، و لا عقل، و لا مدرك غيره؛ لم يفكروا في أن التعقل لا يكون أثر الدماغ المادي غير العاقل، و إنما الدماغ آلة "الإدراك"، و "التعقل"؛ و "العاقل المدرك" غيره، و هو الروح، و قد مثلوها أي "الدماغ"، و "الروح" بالبيان، و العازف الفنان.

و أيضاً لو كان الأمر كما قال الماديون، لما أمكن تعيين الحق و الباطل في الأفكار، فكيف يرى غير الماديين، إذا كان الإدراك أثر تشكل الدماغ، أن الإدراك ليس بأثر تشكل الدماغ؟

فيكون مقتضى تشكلات أدمغتهم أن لا يكون الإدراك مقتضى تشكلات الأدمغة، و لا يبقى مدار الترجيح لأفكار الماديين على أفكار غيره، إلا كون تشكل أدمغتهم مخالفاً لتشكل أدمغة الآخرين.

و هناك شعور الإنسان بنفسه، و شخصيته الواحدة، مع كثرة العناصر التي يتشكل منها الدماغ؛ فالتضاد الموجود بين وحدة كل إنسان يعبر عن نفسه بـ "أنا"، و بين كثرة عناصر الدماغ ينزل جعل الشعور الشخصي خاصة للدماغ بمنزلة اللاشيء.

و الذين لا يقبلون العقل و النفس غير الدماغ، و حركته الميكانيكية، يقال لهم: أين رأيتم آلة ميكانيكية كالساعة، مثلا تشعر بنفسها، و أنانيتها؟

ثم إن هذه النفس الإنسانية غير متبدلة، ما دام الإنسان حيا، في حين أن الدماغ يتبدل يوماً عن يوم، و يتجدد بتجدد أجزاء البدن، حتى يصير دماغاً غير الدماغ الأول.

و قال أحد علماء الترك الأعلام[26]، في مقالة منشورة في مجلة دينية، كانت تصدر بالأستانة: [كثير من الناس يتلبس عليهم الشعور بالمشعور به، فلو كان الشعورة عبارة <63> عن الانطباعات، و الارتسامات الحركية في الدماغ، لكانت زجاجات "الفطوغراف"، و اسطوانات "الغراموفون"، ذوات شعور تبصر و تسمع.

و لو ارتقى العلم أكثر مما كان اليوم بدرجات، كما قال الفيلسوف الفرنسي "رابيه": "و شوهد بفضل أدوات جديدة دماغ إنسان نائم، و تُفُرج عليه إلى أعمق نقاطه، كما يُتفرج داخل إحدى المصانع، فقد يمكن أن يدرس جميع حركاته، بل و إن يعاين دؤوبه، و اشتغاله مثل الرحى، و لكن لا يمكن أصلاً أن يُرى ما يشعر به، و ما يحلم به، و أن يُتوصل إلى شعوره؛ لأن شعوره في نفسه، و شعور المتفرج المستعرض في نفسه هو، اللهم إلا أن يكتشف نقطة التلاقي بين الروحين].

******* ******* ******* ******* ******* ******* *******

و من أوضح أدلة وجود الله صفة "الإرادة"، الموجودة في الحيوان -لاسيما الإنسان-؛ فكما أن "العلم"، و "الإدراك"، و "الشعور" في الإنسان لا مناسبة للطبيعة، أو المادة العمياء الصماء بهما، البعيدة عن مثل تلك الصفات الشريفة المعنوية؛ فكذلك لا مناسبة أصلاً بين المادة الهامدة العاطلة، و بين صفة الإرادة الحية، و لا بين المادة المتحركة بالحركات الميكانيكية، و بين الحركات الإرادية.

فالماديون و الطبيعيون الذين يتصورون الدنيا و ما فيها على شكل ماكينات تعينت حركاتها، و تحددت ككل ماكينة تتحرك إلى جهة محددة له.

ماذا عساهم يقولون في إرادة الإنسان، بل الحيوان مطلقاً، التي لا محل لها بين ماكينات العالم، لاستقلالها بحركاتها، و عدم وجوب اتباعهم لنواميس الماكينات؟

فهل رأيتم، أو سمعتم ماكينة تتحرك بإرادة من نفسها، و تسكن بإرادة من نفسها، و لا يكون حد لحركاتها، و سكناتها؟

فهي تعمل خارجة عن حدود قوانين الجاذبة، و الدافعة.

فالعالم الرياضي يحسب أدوار النجوم السيارة بصحة، و لا يمكنه أن يحدد حركات أجنحة ذبابة حبست في حجرة؛ و من هذا الفارق العظيم ترى العلماء المخترعين و الصناع البارعين يصنعون أكبر باخرة، و أفخمها، مثل "نورمندي"، و "كوين ماري"، و لا يقدرون على صنع "سُمَيكَة"؛ و يصنعون "جراف جبلين"، و لا يصنعون "عصفورة"<64>.

و كان الملاحدة الماديون، و الطبيعيون، يقولون في بعض تاراتهم المضطربة أن سفينة العالم تمشي على قوانين و أنظمة لا تتغير، فما بنا و لا بهذا العالم المنظم من حاجة إلى وجود الله، مادام لا يُظهر إرادته بتغيير تلك القوانين... فيتخذون نظام العالم، الذي أقمناه دليلاً على وجود الله، ذريعة إلى الاستغناء عن وجوده.

و كان العلماء الإلهيون يردون عليهم قائلين، بـ: أنا لا ندعوكم إلى الاعتراف بوجود إله يعمل جزافاً على غير نظام؛ و لكني أقول لهم هنا: إنكم كنتم تطالبوننا بإراءة علامة من علامات إرادة الله، الدالة على وجوده تجاه سفينة العالم الجارية على نظامها.

فهاكم الإرادة بعينها، و هي إرادة الإنسان وسط هذا النظام الهادئ، التي تعمل كما تشاء، و تكاد تخرق السفينة لتغرق أهلها، كما قالت الملائكة لما أراد الله خلق الإنسان: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾، قال الله تعالى في جوابهم: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:30].

فمن أهم أسباب خلق الله، التي يعلمها هو، أنه أي الإنسان الدليل الجلي على وجوده، لأنه خلقه على صورته، كما ورد في الحديث النبوي، أي على صفته، و أعطاه صورة من إرادته، و صفةُ الإرادة يمتازُ بها الإنسان، حتى على الملائكة، و لهذا جعله الله خليفة في أرضه، و لهذا أيضاً كان أول واجب صاحب العقل السليم، أن يعترف بوجود الله عقب شعوره بنفسه، إذ لا يوجد شيء في العالم أدل على وجود الله من الإنسان.

و لا يعترض علي بأني ألفت كتاباً قبل أكثر من عشر سنين، انتهيت فيه إلى أن: "الإنسان مسير لا مخير"؛ فكيف أستدل اليوم على وجود الله بإرادة الإنسان، بل اعتبرها من أوضح أدلته؟

و هل لا يكون هذا مناقضا للفكرة، التي اخترتها، و دافعت عنها في كتابي السابق؟

و ذلك لأني لم أنف فيه إرادة الإنسان، و إنما أثبت أن إرادته مسيرة بإرادة الله.

و في هذا الكتاب أقول: إن إرادة الإنسان من أجلى أدلة وجود الله؛ فهل ينافيه كون الإنسان مسيراً في إرادته بإرادة الله؟ أم يلائمه كل الملائمة؟

أجل، لو كنت قائلاً -كما يقول الماديون- بـ: أن الإنسان مسير من قِبَل الطبيعة، لكان هذا نفياً لإرادة الإنسان، لأن تسليط الطبيعة<65> التي لا إرادة لها، على الإنسان، يُعدم إرادته، و يجعله آلة ميكانيكية بحتة، و لا كذلك سلطان إرادة الله على إرادة الإنسان.

[26] و أظنه مترجم (مطالب و مذاهب)، و إن كان لم يوقع على مقالته.

فالفرق مهم بين أن تكون فيما وراء إرادة الإنسان قوة تسيّرها ليست من جنس الإرادة، و بين أن تكون فيما وراءها إرادة أخرى أعلى منها تدبرها كإرادة.

و إرادة الإنسان من حيث أنها إرادة، تدل على تلك الأخرى، و لا تدل على وجود قوة فيما وراءها، ليست من جنس الإرادة؛ إذ الإرادة لا تأتي الإنسان إلا من ذي إرادة.

فالتسيير بالصورة الأولى، يبطل إرادة الإنسان، و ينافي التجربة التي تشهد بوجود الإرادة فيه بداهة، لكون الفرق ظاهراً بين حركة الارتعاش من اليد، و حركة البطش؛ و التسيير بالصورة الثانية، لا يبطل إرادة الإنسان، و لا ينافي شهادة التجربة؛ و هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

دليل الفيلسوف "كانت" على وجود الله:

قد سبق في الفصل الأول، من فصول الباب الأول الأربعة لهذا الكتاب، ذكر الدليل المعروف بين علمائنا لإثبات وجود الله تحت عنوان "إثبات الواجب"؛ و سبق هناك اعتراضات الفيلسوف "كانت" عليه، و ردودنا عليها؛ و سبق في الفصل الرابع دليلٌ ثانٍ لهذا المطلب مسمى بدليل العلة الغائية، أو دليل نظام العالم و اعتراضُ "كانت" عليه أيضاً المزيج بشيء من التقدير.

و كان كثير من الفلاسفة الغربيين، يستدلون على وجود الله من وحدة الطبيعة العالمية، فيعتبرونه نفس العالم التي تدبره -رغم الكثرة الهائلة، و التنوع الزائد، و الاستقلال الظاهري لأجزائه الكبيرة- في انتظام كانتظام الشخص الواحد.

فلولا الله، كان العالم أشتاتاً متنافرة، و سادت فيه الفوضى.

فموقف الله من العالم، موقف الروح من بدن <66> الإنسان، التي تجعله في كثرة أعضائه، و أجزاء أعضائه، موجوداً واحداً، لا يقبل الانقسام، و لا يتغير على مر الأعوام.

و الإنسان يعبر عن هذا الموجود بـ "أنا"، و يعمل جميع أعماله تحت إرادته، و هو صاحب الإدراك الذي امتاز به الإنسان، و جعل الفيلسوف "ديكارت" يقول: [أدرك، فأنا إذن موجود]؛ و "الإدراك" يتعدد في الإنسان، و يتعدد "المدرَك" -بالفتح-، لكن "المدرِك" -بالكسر- واحدٌ دائماً.

و كما أن هذا الواحد، الموجود في كل إنسان يردُّ ما فيه من أنواع الكثرة إلى الوحدة، فيجعله كائناً واحداً، و يُفهم وجوده فيه من هذه الوحدة المكتسبة منه، كذلك ما نرى في هذه الكائنات، التي لا حد لسعتها، و لا عد لكثرتها، من إرادة واحدة تجمعها، و نظام واحد تتبعه، كدولة واحدة معظمة؛ يدل على أن للعالم نفساً تدبره، كنفس الإنسان، و هو الله[27].

و نحن المسلمين مع عدم موافقة هؤلاء الفلاسفة على كون موقف الله من العالم، موقف الروح من بدن الإنسان، لإيهامه الحلول، و لما أن نفس الإنسان، لم تخلُق الإنسان، كما خلق الله العالم...

مع هذا، يعجبنا استنتاج وجود الله من وحدة الإدراك، و الإرادة المهيمنة على العالم، كاستنتاج وجود الروح في الإنسان، من وحدة الإدراك، و الإرادة، المهيمنتين على حركاته...

يعجبنا هذا الاستنتاج، و يمكننا أن نرجعه إلى دليل نظام العالم.

[27] و هذا المذهب الفلسفي ليس بأعجب من مذهب وحدة الوجود التصوفي.

لكن الفيلسوف "كانت" لا يعترف بهذا الاستنتاج المعقول أيضاً، لا في العالم قياساً على الإنسان، و لا في الإنسان المقيس عليه؛ مدعياً عدم صحة الانتقال من وجود الإدراك في الإنسان إلى وجود الروح صاحبة الإدراك.

و قائلاً: "إن الإدراك الموجود<67> في الذهن، إنما يدل على وجود المدرِك في الذهن، و لا يدل على وجوده في الخارج، و نفس الأمر"؛ و قد سبق الكلام منا على هذه المسألة في (ص: 370-374؛ جزء ثان).

و عندي أن هذا الانتقاد خطأ فاحش من "كانت"، لم ينتبه له مكبروه، كما نقله عنه "بول زانه"، في (مطالب و مذاهب)، منوهاً له من غير تعليق عليه.

و أصل الخطأ في عدم فهمهم أن كون الإدراك موجوداً ذهنياً، لا يمنعه من أن يكون موجوداً في نفس الأمر أيضاً، أي حقيقة واقعة؛ بل إن كلامنا في "الإدراك"، الواقع فعلاً، هو الذهن، لا من عدم كونه موجوداً عينياًّ، فهو موجود ذهني، و عيني معاً.

و لا جرم أن وجود هذا الإدراك يستلزم وجود المدرِك أيضاً وجوداً عينياًّ، و في محله اللائق به، و هو خارجُ الذهن؛ إذ الإدراك الواقع لا يكون فعل المدرك، الذي يوجد في الذهن، و لا وجود له في الخارج.

و الانتقاد المذكور من الفيلسوف "كانت" يؤدي إلى الشك في وجود نفسه، المستنتَج من وحدة الإدراك، السائدة فيه، كما يؤدي إلى الشك في وجود الله، المستنتج من وحدة الإدراك، السائدة في الإنسان، و في الكائنات.

و العاقل معذورٌ، إن لم يقبل الانتقاد ممن يشك في وجود نفسه، لاسيما إذا كان مخطئاً في انتقاده، كما عرفت.

و إني لا أستند في رد انتقاد "كانت"، إلى ما شاع عند الناس من البحوث النفسية الجارية في الغرب، التي كثيراً ما اتخذها الأستاذ فريد وجدي في (مجلة الأزهر)، سنداً ضد الماديين.

و إنما استند إلى فساد ذلك الانتقاد في نفسه فساداً دقيقاً، ينم على غفلة الفيلسوف الكبير الكبيرة، و مكبريه.

و على الرغم من نقد "كانت"، لفلسفة نفس العالم، و نفس الإنسان.

يقول الفيلسوف "شيللنغ" من تلامذة مدرسته: [وحدة الطبيعة، و ترقياتها، إنما تُفهم بنفس العالم<68> أعني بمبدأ أصلي ناظم للكائنات، و نحن ندرك نفس العالم هذه، هذا المطلق الجامع للنفس، و العين، ببداهة عقلية أعمق من بداهة أنفسنا].

و الآن نشرع في تقرير دليل "كانت"، الذي اختاره لإثبات وجود الله بعد نقد الأدلة، التي اختارها غيره لإثبات هذا المطلب -و فيها أدلة علمائنا العقلية النظرية-؛ ثم نلفت إلى محل الضعف في اختياره، كما لفتنا إلى محل الخطأ في انتقاده.

إن الفيلسوف "كانت"، الذي ذكرنا عنه أشياء كثيرة، و اعترض على جميع الأدلة العقلية النظرية، المنصوبة لإثبات وجود الله؛ اختار لهذا المطلب دليلاً، و سماه دليل العقل العملي، أي الوجدان، أو دليل الأخلاق؛ فنفي العلم بوجود الله، و أثبت الإيمان به، و بنى هذا الإيمان على أسباب أخلاقية، و على تيقن أنه لا يمكن إثبات نقيضه[28].

[28] يريد أن الله تعالى، كما لا يمكن إثبات وجود إثباتاً علمياًّ تجريبياًّ، لا يمكن إثبات عدم وجوده أيضاً إثباتاً علمياًّ، و عدم الإمكان هذا معلوم علم اليقين.

و قال: إن هذا<69> الإيمان كثيراً ما يكون أقوى من العلم، و مع هذا فليس في هذا الإيمان إيقان علمي، مثل ما كان في إيمان المؤمن المستدل بالأدلة العقلية التامة، عند غير "كانت" من العلماء.

و بيان دليل "كانت" أن تصور الأخلاق لا ينفك من تصور السعادة لأن قانون الأخلاق يتلخص في هذه الجملة: "إعمل ما يجعلك أهلاً للسعادة"؛ و باجتماع الأخلاق و السعادة، يتحقق الخير الأعلى.

إلا أن العلم بما يجعلنا أهلاً للسعادة، و إن كان في أيدينا، فليس في أيدينا حصول السعادة، و ترتبها على عملنا، لكونها مربوطة بالطبيعة الخارجية، و بإرادات أناس غيرنا.

لكن يلزم في نظر الإنسان -الذي لا يعتبر قانون الأخلاق و هماً من الأوهام- أن يتحقق الخير الأعلى، فتجتمع الفضيلة و السعادة، و تترتب الثانية على الأولى، فيلزم لهذا أن توجد إرادة فوق الطبيعة و البشر، و هي إرادة الله، فيستدل بتوقف تحقق الخير الأعلى على وجود الموجود الأعلى، و لولا الله ما استند قانون الأخلاق إلى أساس متين.

فتكون خلاصة الدليل مبنية على حاجة الإنسان في الاحتفاظ بأخلاقه إلى وجود الله، حتى يكون هو الذي بيده مكافأتُه عليها حيث لا مكافئ، و هذا ما لا يزال يقوله أنصار الدين، من أنه: "لا أخلاق معوَّلاً عليها من غير دين".

و لكن لا يلزم أن يكون الله موجوداً، بمجرد أن الإنسان في حاجة إلى وجوده، لاسيما و أن المحتاجين إلى وجوده أصحاب الفضيلة، و الأخلاق، لا كل إنسان، و إن كانوا هم صفوة بني نوعهم، و إن كان في علاقتهم الخاصة بالدين، و بعقيدة وجود الله، الفخرُ كل الفخر للدين، و في تثبيت هذه العلاقة الحُسن كل الحسن، لدليل "كانت".

و مع كل هذا، ففي الإمكان، و في وسع الإنسان أن ينتزع عن الفضائل، و يقترف ما يشتهيه، و ما يتأتى له<70>، فيستغني عن وجود الله، كما هو الحال لكثيرين من الناس، و فيهم أكثر الذين بأيديهم أزمَّة الحل و العقد، و النقض و الإبرام في الدنيا، لاسيما في هذا الزمان الذي يقال عنه عصر الرقي و التمدن.

و لا يختلف عنهم موقف الذين يظهرون بمظاهر أنصار الأخلاق، و دعاتها من غير اعتراف بوجود الله، اعترافاً علمياً، بمعنى أن كونه موجوداً حقيقةٌ من الحقائق، ثابتة بالبرهان، و إنما يكون اعترافهم بوجوده من قبيل الخضوع لضرورة اجتماعية، هي المحافظة على الأخلاق، كما هو المطلوب من دليل "كانت"، الذي خلاصته إن كانت

الأخلاق كما هو المطلوب من دليل "كانت"، الذي خلاصته إن كانت الأخلاق فضيلة تجعل صاحبها أهلا للسعادة، فلا بد من وجود الله، ليكون ضماناً لأصحاب الأخلاق، أن ينالوا السعادة عاجلاً، أو آجلاً، و لذا سماه دليلاً عملياً، لكونه ربط الأخلاق بعقيدة الإيمان بالله، و ربط الإيمان بالله بقانون الأخلاق.

و المعروف عند أهل العلم أن الدليل يكون عبارة عما يفيد العلم، و يوصل إلى الحقيقة لا ما يصور حاجة، أو يؤيد فضيلة، أو يتضمن مصلحة، مهما كانت مصلحة عظيمة، و لا يُقنع المؤمن المخلص أن يعتقد وجود الله، لا لكونه موجوداً في الواقع، بل لكون مصلحته، و مصلحة الدنيا كلها في وجوده.

نعم، إن الفيلسوف صاحب هذا الدليل يستخرج من احتياج صلاح المجتمع إلى وجود الله دليلاً على كونه موجوداً في الواقع، و يؤمن بوجوده حقيقة بفضل هذا الدليل، لكون مقلديه في الإيمان بالله، و في عدم الاعتماد على أدلة وجود الله العقلية، و هم أكثر المؤمنين من المتعلمين العصريين، لاسيما المؤمنين منهم في الشرق الإسلامي، المقلد، لا يفهمون هذا الدليل، كما فهم الفيلسوف نفسه، و لا يُؤمنون كما آمن هو.

و إنما يفهمونه في شكل الاقتناع بتوافق خير المجتمع، و مصلحته مع الإيمان بوجود الله من دون انتقال من الاقتناع بهذا التوافق إلى الاقتناع بأنه موجود في الواقع، كما انتقل "كانت" نفسه.

ففي دليله كثيرا استعداد لسوء الفهم، كما أنه غير تام في نفسه على ما سنبينه، و فيه معنى "المصادرة على المطلوب"، من حيث أن فيه إسناد "الأخلاق" إلى عقيدة "وجود الله"، و إسناد عقيدة "وجود الله" إلى "قانون الأخلاق".

فهل الله موجودٌ بفضل أهمية<71> الأخلاق؟

أو الأخلاق لها أهميتها بفضل وجود الله؟

و فيه اتخاذ الأخلاق أساساً لوجود الله، الذي هو أساس كل شيء.

و فيه أنه أوجب على الناس الإيمان بوجود الله، صيانة للأخلاق عن الانهيار، و هي غاية مترتبة على إيمانهم بوجوده، لا على كونه موجوداً في الحقيقة.

فلو فرضنا أنهم آمنوا بالله، و احتفظوا بأخلاقهم، من غير أن يكون الله موجوداً في نفس الأمر، لحصل المطلوب، و استُغني عن وجود الله في نفس الأمر، بوجوده في اعتقاد المتقدمين، فدليلهُ يَضل عن أساس الموضوع، و يقوم على غير ما أقيم له، و لذا أساء الناس فهم مغزاه.

كانت للأخلاق أهميتها عند الفيلسوف، و لا ينكرها عليه أحد، حتى الملاحدة، و كان علاوة على هذا يقدر حاجة الأخلاق إلى الدين، الذي أساسه الإيمان بوجود الله، حق قدرها، و هو مسلَّم أيضاً عند عقلاء الناس.

لكن مسألة "وجود الله"، لا سبيل إلى إثباتها عنده من طريق العقل النظري، فأراد أن يستخرج دليل هذه المسألة من أهمية الأخلاق المسلَّمة، بأن يقول: "لولا الله ما قامت الأخلاق على أساس متين"؛ فبنى مسألة وجود الله على دليل الأخلاق، أي على حاجة الأخلاق إلى وجوده، فأصبحت الأخلاق دليلاً على وجود الله، و محتاجة إليه معاً، و هو دورٌ، أو مصادرةٌ.

و لا كلام لنا في حسن دليل "كانت"، و جاذبيته؛ فهو -أكثرَ من المذهب الإسلامي، الذي يجعل العمل جزءاً من الإيمان- يستخرجُ الإيقان بوجود الله من عاطفة الأخلاق،

فيفترق "كانت" بهذا عن الملاحدة، النافين لوجود الله علمياًّ، و يجعل لمسألة وجوده حظاًّ من الاستناد إلى العلم بهذا القدر، أعني أن العلم لا ينفيه لقصر يد التجربة، أن تمتد إليه نفياً، و إثباتاً؛ و تمتاز هذه المسألة عما لم تثبت بالتجربة بعد، مع إمكان تطبيقها عليه؛ فكان بعض العذر لمن يتوقف في الاعتراف به، و ينتظر التجربة، لتقول قولها فيه، و لو بعد حين.

لكن مسألة وجود الله -التي لم تقل التجربة قولها فيها على رأي "كانت"، و لا إمكان عندنا لأن نقوله أبداً في هذه النشأة، كما شاء الفيلسوف- يلزم أن تبقى أبدياًّ في نظر العلم غير ثابت الوجود و العدم، و عدمُ إمكان إثبات نقيضه إنما يكون دليلاً على وجوده، لا على ثبوت وجوده؛ و ليس هو بكاف طبعاً.

فكان اللائق إذن بالعاقل، بل الواجب أن يحتكم إلى عقله، الذي هو أشرف ميزات الإنسان، و أحذق هداته، و أن يذعن لحكمه؛ و لكن أنى ذلك لهواة التجربة، أسارى العلم الحديث؟

و عقولهم أيضاً محتاجة إلى الإثبات، لأن مسألة وجود العقل، كمسألة وجود الله، لا تصل إليها التجربة، و المشاهدة، و إنما يستدل على وجوده من طريق عقلي، استدلالاً بالأثر على المؤثر، مثل الاستدلالِ على وجود الله بآثاره؛ و هذا الاستدلال لا يفيد اليقين العلمي في وجود عقولهم، كما لا يفيد في مسألة وجود الله؛ و هذا موقفٌ يُرثى له.

المركوزة في فطرة الإنسان لأن الأخلاق تتلخص في تصور الخير الأعلى، الحاصل من اجتماع الفضيلة، و السعادة، و تصور لزوم الثانية للأولى...

فالفضيلة بدون السعادة خير ناقص، و كذا السعادة بدون الفضيلة؛ و الإنسان قلما يقدر على الجمع بينهما؛ فلا بد من وجود موجود يعطي الفضيلة ما تستحقه، و يقدر على إعطائها رغم كل موانع طبيعية...

و المشهود أن أكثر الفضائل لا ينال ما يستحقه في الدنيا من المكافأة، فلا بد أن ينيله ذلك الموجود القدير في النشأة الأخرى، فيُثبت بهذا الدليل البعث بعد الموت أيضاً، بل يثبت عالم الآخرة<72> أولا، ليكون موعد تحقق الخير الأعلى، الذي لم يتحقق في هذا العالم، ثم يُثبت وجود الله، ليكون مسيطراً على ذلك العالم، و مالكَ يوم الدين، الحكَمَ، العدلَ، فيثبت به صفات الله الكمالية أيضاً، ففضلاً عن قدرته، و تكون مسألة الأخلاق أعني ضرورة اجتماع الفضيلة مع السعادة، التي يجدها الإنسان في قلبه أساس الجميع.

و نحن نثبت قبل كل شيء وجود الله بدليله العقلي النظري، المستنبط من وجودنا و وجود أي موجود في العالم، غير متريثين إلى مسألة أخلاق الإنسان، التي يجيء دورها، و دور أهميتها بعد مسألة وجود الإنسان، و أهمية وجوده بمراحل، و يكون سهلاً علينا بعد إثبات وجود الله إثبات وجود يوم الدين، و لزوم التأهب لذلك اليوم بتنظيم الأخلاق.

و لا شك أن ترتيب الانتقال الفكري، الذي اخترناه معقول أكثر مما اختاره "كانت"، مع كون الأساس الأخلاقي الذي بنى عليه أكبرَ مطلب علمي، كوجود الله لا يستند هو نفسه على أساس يقيني سوى ما يجد الإنسان في قلبه من الاتصال بين الفضيلة و السعادة، و رغبته في ترتب الثانية على الأولى[29]، رغم شهادة أكثر التجارب الحاضرة على خلافه.

فليس هذا الاتصال بينهما ضروريا مستحيل الانفكاك كاتصال أحد المتضائفين بالآخر، فليس هو إذن مقتضى العقل الذي لا يتخلف عن مقتضيه، و لا مقتضى التجربة المطردة، و إنما هو مقتضى الوجدان القلبي الذي لا يُستند إليه في المطالب اليقينية.

نعم، من ارتبط به قلبه يكون له دليلاً في الإيمان بالله يخرج بفضله عن عداد المقلدين، و يصعد إلى مرتبة المؤمن المستدل.

و الذي نرى فيه من العيب أنه لا يكون دليلاً حاسماً، يحصل به إلزام الغير، كما يحصل بأدلة وجود الله النظرية المعروفة التي يعيبها "كانت"<73>.

إن الفيلسوف "كانت"، بعد أن حاول ضعضعة مكان الأدلة العقلية القطعية، المثبتة لوجود الله، عاد فأراد أن يحسن إلى الله، و إلى الأخلاق معاً، فناط أحدهما بالآخر، و جعل الإيمان بالله ضرورياً للإيمان بالأخلاق، فشدد على الملحد بإخراجه عن حدود الأخلاق، و اعتبر إيمانه بالأخلاق نفاقاً، و جعل الكافر بالله كافراً بالأخلاق أيضاً[30]؛ و أنذر العالم بانهيار الأخلاق، و الفضائل، إن لم يُعترف بوجود الله.

كما قال "سكرتان"، و "فيختة" تلميذ "كانت": [إن الإيمان بالله إيمان بالواجب].

و معناه: أن الإنسان إذا لم يؤمن بالله، لم يبق أمامه واجب.

و كل هذا حسن، و جِدُّ حسن، لخدمة المجتمع، و لكنه غير كافٍ في خدمة الحقيقة، بل في خدمة المجتمع أيضاً، لأن وجود الأخلاق لوجود الله المراقب على الأعمال، أمتن في المحافظة على الأخلاق من وجود الله، لتوجَد الأخلاق.

لا، لا، بل الله موجودٌ بالرغم من كل شيء، سواء صلحت أخلاق المجتمع، أو فسدت؛ و سواء سعد أصحاب الفضيلة، أو شقوا.

فيجب على الإنسان أن يعلم هذه الحقيقة العظمة، التي ليس لأي شيء أدنى قيمة بجنبها، فقول المؤمن "الله أكبر"، معناه أكبر من كل شيء، و الله واجب الوجود للنشأة الأولى، ليوجِد الموجودات قبل أن يكون لازم الوجود للنشأة الثانية، ليحاسب الخلق على أعمالهم، أو يكون لازم الوجود ليحافظ الناس على أخلاقهم في الدنيا في سعادة الآخرة.

لا أن الله موجود بفضل احتياج<74> المستحقين للسعادة من أهل الفضيلة إلى وجوده، و الفضيلة محترمة، مرغوب فيها، بفضل وجود الله، الذي لا يضيع أجر المحسنين، لأن هذا دور لا يجدي نفعاً لكلا الطرفين.

و يظهر أن الإيمان بالله، و اعتقادَ وجودهِ بالقلب، دون العقل، على معنى ميل القلب إليهِ[31]، من دون تصديق العقل، و العلم إياه في إيمانه، و اعتقادِه؛ تلك العقلية السائدة لدى أكثر المثقفين العصريين في الغرب، و في مصر أيضاً، بل الشرق الإسلامي العصري كله، على تقدير الأستاذ فريد وجدي؛ و الشرق المسيحي أيضاً، على تقدير الأستاذ فرح أنطون، منشئ (مجلة الجامعة)، و مناظر الشيخ محمد عبده؛ سنةٌ سيئةٌ سنها "كانت" للمتعلمين من كل ملة.

فالدين عنده حاجةٌ وجدانيةٌ، و ضرورةٌ اجتماعيةٌ، و ليست بحقيقة ملجئةٍ للعقول إلى قبولها.

و مع هذا، فالرجل مؤمن بالله، صميمي في إيمانه، و إن لم يكن أولئك المتمسكون بفلسفته كذلك، لأنهم اتبعوه في نقطة الضعف الذي يشف عليه دليله، و ربما ظنوه غير صميمي في إيمانه، و هو خطأ، ينبغي أن ينبه عليه؛ و غاية ما فيه أنه أخطأ في اختيار الدليلِ، فسبّب ضلالَ أناسٍ تنتابهم نزعة إلحادية.

و لعلّ الرجل يهتم بالأخلاق اهتماماً عظيماً، حتى يجعله أساساً لإثبات وجود الله، فكأنه يقول: "لولا أن الله

---

[29] مع أن بعض الفلاسفة الغربيين مثل "شوبنهور"، قائلون بأن الأخلاق تقوم بنفسها مقام أفضل مكافأة عن نفسها، لمن يتحلى، و يتشرف بها؛ و هم يحاولون في إكبار الأخلاق -فوق ما أكبرها "كانت"- قطع حاجتها إلى وجود الله ضماناً لمكافأة ما لا تنال المكافأة منها في الدنيا.

[30] من وجوه الحسن في دليل "كانت"، أن كثيراً من المثقفين في زماننا يمكنهم الجهر بنفي الحاجة إلى وجود الله، و لا يمكنهم الجهر بنفي الحاجة إلى الأخلاق. فإذا ربطت الأخلاق بوجود الله، و بالاعتراف بوجوده كما هو مذهب "كانت"، صح لنا أن لا نصدق دعوى الاعتراف بأهمية الأخلاق من المنكرين لوجود الله، بناء على أن مكان الأخلاق يتوقف تثبيتها تثبيتاً جدياًّ، قانونياًّ على تثبيت وجود الله.

فليل "كانت" يعطينا سلاحاً ضد الملاحدة، نتحداهم به، و نهزمهم على الأقل بتهمة عدم صميميتهم في تقدير الأخلاق قدرها؛ فدليله يجذبنا، و يخدمنا جداًّ في إلزام خصومنا الملاحدة؛ و مع هذا، فنحن المؤمنين بوجود الله، لكونه حقاًّ، لا نخفي محل الضعف في هذا السلاح.

[31] كما قال "كانت": [إن رجل الخير يقول: "يسرني أن يكون الله موجوداً، فهو المقام الذي توجب مصلحتي أن أحكم بوجوده حكماً لا يقبل الدفع"] (مطالب و مذاهب؛ ص:289)، من الترجمة التركية.

موجودٌ، لانهارت الأخلاق لعدم وجود من يكفل بالسعادة لأصحاب الأخلاق"؛ و هو محالٌ.

لكن الناس لا يهتمون بالأخلاق لهذا الحد، و أنا أيضاً لا أسلّم بخطورتها لحد أن يعدل وجودُها وجودَ الله في الأهمية، و عدمُها عدَمَه في استلزام المحال.

نعم، و أنا أعترف بأنه لا حد لأهمية الأخلاق، و أن عدم مجيء يوم الدين، و عدم وجود مالك يوم الدين، و بقاء الفضائل، و الرذائل، غيرَ نائلة لما يستحقه كل منهما، كأنه لا فرق<75> بينهما أصلاً، كما كانت في الدنيا على الأكثر، يستنكره الطبع السليم، و الذوق الإنساني، و يستبعده غاية الاستعباد، حتى يكاد يكون محالاً عند العقل.

إلا أن هذا الاحتمال لا يستحيل بالمرة، استحالةَ عدم وجود الله؛ و إذا لم يستحل استحالة عدم وجود الله، فلا يُبنى إثبات وجوده عليه؛ أما إذا كان ذلك الاحتمال البعيد محالاً، حقيقة عند العقل، فلا صحة إذن لما ادعاه "كانت"، من أن وجود الله لا يثبَت بالعقل النظري، إذ يكون حينئذ ما سماه دليلاً عملياًّ، أو دليل الأخلاق دليلاً عقلياًّ نظرياًّ.

و إن لم يكن الاحتمال المذكور محالاً عقلياًّ -و هو المحال الحقيقي-، لم يكن عدم وجود الله أيضاً محالاً، لكون دليل وجوده مبنياًّ على استحالة الاحتمال المذكور، و بقي هذا الدليل على ضعفه، و عدم كفايته في مطلب يقيني يجب أن يكون في رأس المطالب اليقينية، حيث لا يفيد ضرورة وجود الله؛ و نعني بضرورة وجوده الضرورة العقلية، بمعنى استحالة عدم وجوده عقلاً لا الضرورة الاجتماعية.

و لهذا كان الرأي العالم الثقافي المعتدل في الغرب، المائل إلى الاعتراف بوجود الله، و كذلك الرأي العام المثقف في الشرق المقلد، مخامراً بالشك، و الوهن في هذه المسألة، بعد اشتهار مذهب "كانت"، لعدم استناده إلى ما يستند إليه العلوم، و هو العقل النظري البحت، أو العقل النظري مع التجربة.

و خرجت مسألة وجود الله عن أن تكون مسألة علمية، و أصبحت مسألة وجدانية.

فبالخلاصة: أصاب من "كانت" المؤمن بالله ضرر عظيم بعقيدة البشر، نحوَ وجود الله، كما أن انتقاداته الأدلة العقلية النظرية المعروفة، التي هي الأدلة الحقيقية لإثبات هذا المطلب؛ اتخذها ملاحدة الفلسفة الوضعية، التي ذكرنا فيما سبق أنها آخر فلسفة الإلحاد، أساساً لفلسفتهم من ناحيتها السلبية.

و غرابة أخرى في منهج "كانت"، و هي أنه يستدل من عدم استيفاء الأخلاق، و الفضائل في الدنيا، ما تستحقه من المكافأة، يستدل من هذا النقص المشهود في العالم<76> على وجود الله، ليلافيه في النشأة الأخرى، في حين أنه ينتقد دليل العلة الغائية، أي دليل نظام العالم، و الكمال المشهود فيه، فيستدل بدليل النقص، و يترك الاستدلال بدليل الكمال، مع أن النقص لا يثبت الحاجة إلى الله حالاً، و إنما يثبت الحاجة إليه في الاستقبال.

و كفى هذا نموذجاً لفقدان الاستقامة التامة في نظر الفلاسفة الغربيين، و لا تجد أنت في علماء الإسلام المتكلمين من أقران "كانت" من يستند إلى مثل هذا الدليل الضعيف في إثبات مطلب يقيني، كمسألة وجود الله، فيبنيه على حاجة أناس الخير و الفضيلة إليه، مع أنه لا يلزم محالٌ عقلي من افتراق السعادة عن الفضيلة؛ بدليل افتراقها فعلاً في الدنيا بالنسبة إلى كثير من أصحاب الفضيلة.

و لا يقال: إن ذلك افتراق وقتي خاص بالدنيا، لأن المحال لا يقع، و لو وقتياًّ.

و هل يقاس هذا بما هنالك من حاجة وجود العالم بجميع أجزائه، و ما يُرى، و يُشهد في كله، و أجزائه من النظام المتقَن، إلى وجود الله الواجب الوجود، ليكون علة أولى لتلك المعلولات، و الموجودات، و هذه حاجة يترتب على بقائها غيرَ مقضية في آن واحد أوضحُ محال، كلزوم عدم وجود ما تشهده من العالم، و ما يحتويه الشامِل لوجودنا نحن أيضاً.

فأين لزوم عدم وجود ما هو موجود حالاً، بل عدم إمكان وجوده من لزوم بقاء ما هو غيرُ موجود حالاً غيرَ موجود أبداً؛ من حيث الاستحالة؟

و لا يقال: بقاء أصحاب الفضيلة محرومين أبداً مما يستحقونه من السعادة ينافي العدالة الإلهية، فيكون هو أيضاً محالاً.

لأني أقول: العدالة الإلهية، إنما تتصور بعد ثبوت وجود الله، الذي كلامنا الآن فيه... و الاستعانة بالعدل الإلهي في دليل الإثبات لوجود الله تكون مصادرة على المطلوب.

فإذا لم يكن ضرورياًّ عقلاً حصول أصحاب الفضائل الخلقية على ما يستأهلون من السعادة بفضل وجود الله، الذي لا يضيع أجر من أحسن عملاً، و لم يستحل بقاؤهم محرومين أبداً، لعدم وجود الله إلا بعد ثبوت وجوده بدليل؛ فدليل "كانت" لا يستوجب وجود الله حق الاستيجاب.

و قد كنت قلت فيما سبق: إن الله بالنظر إلى<77> ما اختاره "كانت" من الدليل لإثبات وجوده، لا يكون واجب الوجود، أي لا يكون الله؛ لأن أخص ما يمتاز الله به وجوب وجوده، و وجوب الوجود إنما يتحقق له إذا استحال عدم وجوده بإحدى طريق من طرق الاستحالة المعروفة عند العقلاء، كـ "لزوم التناقض"، و "الدور و التسلسل"، و "الترجيح من غير مرجح".

و طرق الاستحالة هذه، التي هي محجة الأدلة العقلية في إثبات المطالب الفلسفية، لقطع كل شبهة فيه، و كل احتمال مناف له، يكون الحكم فيها من اختصاص العقل النظري.

فنحن نقول، مستندين إلى أدلة إثبات وجود الله، المعروفة العقلية: لو لم يكن الله موجوداً، لزم عدم وجود هذا العالم الموجود، لاحتياجه في وجوده إلى إيجاده، و عدم وجود الموجود محال متناقض.

أما حاجة وجود العالم إلى وجود الله.

فنثبته أولاً: بإبطال الترجيح من غير مرجح، أي بنفي احتمال وجود أي شيء من هذا العالم، الممكن الوجود، و العدم، من تلقاء نفسه؛ ثم: بإبطال التسلسل في العلل الموجدة الممكنة الوجود و العدم.

و كلا هذين الأمرين، اللذين نبطلهما راجع أيضاً إلى التناقض المحال، كما أن إبطالهما يرجع إلى إبطاله، و قد دفعنا اعتراضات "كانت" على هذه النقاط في محلها من هذا الكتاب.

فوجود الله ضروري لوجود العالم، أي لئلا يلزم التناقض في وجود العالم، و عدم وجود الله محالٌ كاستحالة التناقض؛ و هكذا يكون الله واجب الوجود، أي مستحيلَ العدم.

أما وجود الله لحفظ الأخلاق من الانهيار، فليس ضرورياًّ مستحيل الخلاف، لعدم وجود الضرورة في حفظها إلى حد أن يدعي في احتمال عدم كونها محفوظة غير منهارة أنه مستحيل، مستلزم للتناقض.

فقد انجلى أن الفيلسوف "كانت" ترك العروة الـوثقى، و لم يثق بهـا، ثم اسـتند إلى ما ليس بمسـتنَد[32]؛ و لعل في هـذا الاختيـار المعكـوس تـأثيرَ كـون الرجل مسـيحياً، كما قلنا<78> لما أن المعتاد عند أصحاب هـذا الـدين أن تنـاط العقيدة بحبل غير متين من ناحية العقل.

و من هذا أيضاً نشأ عدم التزام كـون المعرفة بوجـود الله من المطـالب اليقينيـة، الضـرورية، أعـني الضـرورة الحقيقية، المنطقية، لا الضـرورة الاجتماعيـة؛ و الاكتفـاءُ بالإيمان بوجـود الله كمضـمون قضـية مطلقة عامـة، غـير مستندة إلى ضرورة البرهان، بل إلى ضـرورة الحاجة إليه للفضيلة، و الأخلاق، أو إلى شهادة الوجدان[33]<79>.

و لا حاجة بنا إلى نقول من جانب "كـانت": إنه لما لم يجد دليلاً علمياًّ يقينياًّ، لإثبات وجـود الله تمسك بـذلك الـدليل العملي، الذي لا شك في حسنه، إن كـان يُشك في إفادته اليقين الضروري.

و هو معذورٌ في انتهـاج هـذا المسـلك، لأن بـاب الحصـول على اليقين العلمي، الـذي لا يتوصل إليـه، إلا عن طريق التجربة، مسدود أمام من يريد تحقيق مسـألة وجـود اللـه، لتعذر تطبيق التجربة عليها...

لا حاجة بنا إلى هذا القول من جانب "كانت"، و لا مسـاغ؛ <u>لأن فيه خطأً عظيماً من وجهين:</u>

<u>الأول:</u> قصر الثبـــوت العلمي على ما ثبت بالتجربــــة، و تنزيلُ ما ثبت بدليل عقلي، إلى أن لا يعتبر ثبوته علمياًّ، و هو العقلية الشـائعة، الـتي عُنينا بالتنبيه على بطلانها في هذا الكتاب.

و قد علم القارئ من قبل: أن الدليل العقلي، المسـتجمع لشرائط الصحة يكون أقوى، و أقطع من الدليل التجـربي، لا سيما و أن المسائل العالية، الـتي تـرتقي قطعيتها إلى حد الضرورة؛ كمسألة "وجود الله"، يلزم أن تثبت بالـدليل العقلي، الذي هو لا غيره يفيد الوجوب، و الضـرورة؛ و إلا لم يكن "الله واجب الوجــود"، مهما ثبت كونه موجــوداً، و لهذا لا يتعين ما ثبت وجوده بدليل "كانت"، على أن يكـون هو اللــه، لعــدم كونه واجب الوجـــود، إلا أن يثبت بدليله وجودُ مالك يوم الدين، ثم يثبت وجـوب وجـود هـذا المالك بـدليل آخـر، لكـان "كـانت" أقفل على وجهه بـاب إثبـات الواجب، باعتراضاته على أدلته العقلية.

و أيضـاً إثبـات وجـود مالك يـوم الـدين، من غـير وجـوب وجوده؛ لإمكان بقاء الفضائل الأخلاقية غـير مجـزي عليها أبداً، كما ذكرنا آنفاً؛ يمنع إثبات وجوب وجوده بدليل آخر<80>.

<u>الخطأ الثـــاني، في زعم أنه "لا يوجد دليل تجـــربي على وجـود اللـه"</u>: لأنك قد عـرفت مما أسـلفنا في بحث دليل العلة الغائيـــة، أن وجـــود الله ثـــابت بالتجربـــة، لا بتجربة واحدة، أو مائة تجربة، أو مائة ألف تجربة؛ بل بعـدد ما في العالم من الأنظمة، و القـوانين، الـتي تقـدر بعـدد ما في العـالم من الموجـودات، فكل ما في العـالم مما يعـبرون عنه بـ "القـوانين الطبيعيـة"، و يحـاولون أن يسـتغنوا بها عن وجـــود اللـــه، فهو تجربة ناطقة بوجـــود اللـــه، و هي قوانين اللـه، و أنظمتـه، لا قـوانين الطبيعـة؛ اللهم إلا أن يراد بالطبيعة الخلقة، إذ لا يمكن أن توجد قوانين من غير وجود من وضعها، و لا يمكن أن تكـون الطبيعـة، الـتي قد عرفت أنها عبارة عن فعل بلا فاعل، فاعلَها، و واضعها.

نعم، هذه التجارب التي لا حد لها، و لا نهاية، لا نقول إنها تحصل بها معاينة ذات الله، كتجارب الأمور المحسوسة، و إنما نقول إنها يحصل بها القطع بوجود الله، غـيرِ معلـوم الكنه و الحقيقة، و كثـير من النـاس، و ممن ينتمـون إلى العلم تلتبس عليهم التجربة المُريئة لعين من الأعيـــــان، بالتجربة الدالة قطعاً على وجوده.

فلما تعـــذرت التجربة الموصـــلة إلى ذات اللـــه، أنكــروا التجربة الموصلة إلى الحكم بوجوده أيضاً.

و هذا الالتباس، الـذي سـبب في رأيي ضـلال كثـيرين من عقلاء الغـرب، بل الشـرق أيضـاً؛ جـدير بـأن يكـون موضع تنبيه خــاص في كتــابي هــذا، فالــذين وقعــوا في هاوية الإلحاد، و لم يتخلصوا منها حيال أدلة وجود الله الساطعة، و الذين قالوا: "إن العلم الحديث، المبني على التجربـة، و المشاهدة، لا يعترف بوجود الله".

بل الذين خاضوا في موحل وحدة الوجود من الغربــيين، و الشرقيين، فكلهم بحثوا عن "ذات الله"، و ضلوا المطلب، ثم قال بعضـهم: "لم أجـد، فألحـد"، و قـال بعضـهم: "هو فلان، أو علان"، فأبعد؛ و لله در الإسلام القائل: «تفكـروا في كل شــيء، و لا تفكــروا في ذات اللــه»، و القائــل: «تفكروا في خلق الله، و لا تفكروا في الله، فتهلكـوا»، و القائــل: «تفكــروا في الخلــق، و لا تفكــروا في الخــالق، فإنكم لا تقدرون قدره».

و مسـلك الإسـلام هـذا، و لا نخصه بالإسـلام، بل يلـزم أن يكون جميع الأديان<81> السـماوية الإلهيـة، كـذلك قبل أن تعبث فيها يد التحريف، هو المسلك الأسلم، الـذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، و لا من خلفه.

فالمسلمون بالمعنى العام لأتبـاع رسل الله جميعـاً، يلـزم أن تكون عقيدتهم بالله اعترافهم بوجود من يجب وجوده،

---

[32] و أهم شــيء فعله في دليله أنه إن لم يثبت وجـــود الله حق الإثبــات الخـاص بـه، فقد أوثق الرابطة بين الأخلاق، و بين وجـود اللـه، بحيث لا ينفك أحـدهما عن الآخـر، لأن صـاحب الإيمـان باللـه، إنما يجد دليلاً على وجود الله في مهمة الأخلاق، و صــاحب الأخلاق إنما يعتمد على الله في مكافأتها.

فإن قلنـا: إن صـاحب الأخلاق لا يلاحظ المكافـأة، فلا بد أن يلاحظها من يقـدر الأخلاق قـدرها، فـيرى الخـيرى الأعلى في اجتمـاع الفضـيلة مع السعادة.

فقد نص هذا الفيلسوف الكبير على أن منشأ عدم الإيمـان بالله فقـدان العلاقة الحقيقية بالأخلاق، و بهـذا سـجل على غـير المؤمـنين بالله -مع ادعاء الأخلاق- عدم صدقهم في دعواهم.

[33] و الإنسان -في كونه موجوداً- أحوج إلى الله منه في كونه مسعوداً، ثم إن دوام الوجـود أحب إليه من السـعادة، و العـدم بعد الوجـود أخـوف ما يخاف عليه ... و لهـذا يـرى المـوت أشد عليه من كل مكـروه، حـتى إني أضيف إلى دليل "كانت" على وجود الله، بواسـطة حاجة الفضـيلة، الـتي لم تنل في النشأة الأولى ما تسـتحقه من المكافـأة، إلى النشـأة الثانية ...

أضيف إلى ذلك الدليل، بل أفضل عليه إبـاء العقل السـليم للإنسـان، أن يكون مصيره بعد وجوده في مدة قليلة من الحياة المعتادة الدنيوية، إلى العدم الأبدي، و أن يكون نصيب الإنسان المكرم بهذا العقل من الوجـود، تلك المدة القليلة، ثم يعقبها الفناء ... أن هذا المصـير جـدير بـأن يكـون عزيــزاً على الإنســان، الــذي خلقه الله بيديــه، و أمر ملائكته أجمعين بالســجود له ... عزيز عليه أكــثر من عــدم تحقق الخــير الأعلى، الــذي يتصوره الفيلسوف "كـانت" في اجتمـاع الفضـيلة بالسـعادة، إن لم يكن في هذه الحياة الدنيا، ففي الحياة الآخرة، و انهيار الأخلاق، على تقـدير عدم اجتماعهما أبديا.

و حاصل الفرق بين مسلكنا، و مسلك "كانت": أن وجود الله ثـابت عنـده بعد ثبوت وجود النشأة الأخرى، متوقفاً عليه، و عنـدنا قبله غـير متوقف عليه، و إنما وجـود النشـأة الأخـرى، متوقف على وجـود الله كوجـود كل شيء؛ فبفضل وجود الله يثبت عندنا إمكان تلك النشأة، و بدليل الأخلاق يثبت وجودها فعلاً، و يثبت بوجودها وجـود الأنبيـاء، كما سـيأتي منا في الباب الثالث.

و الفيلسـوف "كـانت" لم يتعـرض لمسـألة وجـود الأنبيـاء، و اتخذ وجـود الآخرة، الذي نجعله دليل وجـودهم، دليل وجـود اللـه؛ أما وجـود الآخـرة، فيوصلنا إليه دليل الأخلاق، باتفاق بيننا و بين "كانت"، ثم ينتقل هو منه إلى وجود الله.

و نحن نستغني عن هذا الانتقال لثبوت وجود الله عندنا قبل ثبوت وجود الآخرة، و لو لم يثبت وجـوده قبل ثبـوت وجودهـا، لما كفى وجودها في إثبات وجـوده، كما سـبق بيانـه، و سـببه أن دليل الآخـرة، الـذي هو دليل "كانت" في إثبات وجود الله، لا يكفي في إثبات وجوب وجــوده، و ما لم يثبت وجوب وجوده لا يكون الله.

ليستند إليه وجود ما لا يجب وجوده، و هو جميع الكائنات، فلولا الضرورة في وجود ذلك الواجب الوجود، على أن يكون خالق السماوات و الأرض و ما فيهما، و ما بينهما، و النظام السائد في كل ذلك، و أجزائه لما اعترفوا بوجوده.

فالمسلم إنما يتصور الله بوجه عام، هو من وجَبَ وجوده، أو من خلق كل شيء، و لم يُخلق، كائناً من كان ذلك الواجب الوجود، أو الخالق غير المخلوق.

و هذا كما قال سيدنا إبراهيم عليه السلام، بعد أن بحث عن الإله الذي يريد أن يعبده، في شخص الكوكب، و القمر، و الشمس، فلم يجده في شيء منها: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضَ حَنِيفاً وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[الأنعام:79]، يعني كائناً من كان فاطرهما الوحيد.

فالله هو الموجود، الذي يجب وجوده، أي يكون وجوده ضرورياًّ لوجود العالم المحتاج إلى موجد، غيرَ محتاج هو نفسه إلى إيجاد موجد، كما احتاج العالم إلى إيجاده.

و الواجب الوجود، الذي عرّفنا الله به، و لم نحدده بشيء آخر يحدد نفسَه بنفسه، فيستحيل أن يكون أكثر من واحد، لأن واجب الوجود اُضطر إلى القول بوجوده، ليكون موجد للمحتاجين إلى الإيجاد، غيرَ محتاج هو نفسه إلى إيجاد موجد[34].

فلو وجد واجب آخر، يوجِد غيرَه، و لا يحتاج إلى الإيجاد، لم يكون وجود الواجب الأول ضرورياًّ.

و مثله يقال في الواجب<82> الآخر، استغناءً عنه بالواجب الأول، و كلا الأمرين محالٌ، مستلزمٌ لخلاف المفروض، أي لعدم كون كل من الواجبين واجباً.

و مع صفة الوحدانية يكون تعريف المسلم لله: الموجود، الوحيد، الذي يجب وجوده.

و لما كان واجب الوجود معدن كل كمال للواجب، لكونه على ما نعرفه نحن منه، بمعنى ضرورة وجوده لاحتياج العالم، و ما فيه من النظام إلى موجد، ليس كمثله شيء في العالم، المحتاج[35]؛ لزم أن يكون ذلك الموجود الوحيد، الواجب الوجود، متصفاً بصفات الكمال السائرة أيضاً، مثل العلم، و القدرة، مبرأ من سمات النقص؛ فزد في التعريف هذين القيدين أيضاً.

و مع ذلك، فهو -أي تعريف الله- مفهومٌ عامٌّ، بالرغم من ذينك القيدين، و من قيد الوحدانية، حتى إن هذا الموجود الوحيدَ، الواجبَ الوجود، المتصفَ بصفات الكمال، المنزهَ عن النقائص، لو صح انطباقه على الطبيعة، التي يعدل بها الملاحدة عن الله، لكانت هي إلهَ المسلم الذي يعبده.

فانظر كيف سلك الإسلام، و علماؤه، في عقيدة الإله أحسن المسالك، و أضمنها للصحة، و أسلمها من الاعتراض؛ لأنهم لم يحددوا ذات الله، و إنما عرَّفوه بمفهوم كلي، ينحصر في فرده الواحد، و ينطبق عليه، و لا ينطبق على غيره، و يتلخص في واجب الوجود، لما قلنا من أن وجوب الوجود يحتوي جميع الصفات الكمالية، حتى الوحدانية أيضاً.

مثلا، إن وجوب وجود الله، بمعنى ضرورة احتياج هذا العالم، المشهود، المنظم إلى وجوده، ليكون موجده<83> غير محتاج هو إلى موجد، يتضمن لزوم كونه عالماً لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض، و لا في السماء، ليقوم بحاجة العالم في وجوده إليه حق القيام.

ثم انظر كيف يتحوط علماء الإسلام في تفصيل تلك الصفات الكمالية، فيتوقفون مثلا في صفة "العلم"، و لا يجاوزونها إلى "العقل"، أو "الفطانة"، أو "الفقاهة"، أو "الذكاوة"؛ فلا يطلقون على الله "العاقل"، و "الفطن"، و "الفقيه"، و "الطبيب"، و "العارف"، لما في كل منها من إيهام نقص، و قد سبق بيانه.

دليل وحدانيته تعالى:

قد عرفت آنفاً، أن دليل وحدانيته تعالى يمكن استنباطه من وجوب وجوده، و هذا الاستنباط مما فتح الله عليَّ، و لا أدري هل سبقني إليه أحدٌ من العلماءِ.

أما الدليل المعروف، المسمى بـ "برهان التمانع"، المأخوذ من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء:22]، فنحن نقرره هنا أيضاً، و لا نرضى خلو هذا الكتاب منه.

فنقول: لو وُجد إلهان، لاستطاع كل منهما أن يريد غير ما يريده الآخر، فأمكن أن يحصل بينهما الخلاف و النزاع، لأن الألوهية لا تتفق و عدم استقلال الرأي.

و لا نقول: لو وجد إلهان، لاختلفا، حتى يُعترض علينا بأن الإختلاف غير ضروري لهما، كما أن الاتفاق غير ضروري...

لا نقول هكذا، و إنما نبني الكلام على إمكان أن يختلفا.

و هذه النقطة، أعني بناء القول من أول الدليل إلى آخره، على الإمكان، أهم ما يُتنبه له في هذا الدليل، فإذا أمكن اختلافهما لزم إمكان، و احتمال أن يكون أحدهما، أو كلاهما عاجزاً عن تنفيذ ما أراده[36]؛ <84> فلا يكون أحدهما، أو كلاهما إلهاً، و هو خلاف المفروض.

---

[34] إذ لو احتاج الموجد أيضاً إلى موجد آخر، بأن لا يكون واجب الوجود، بل ممكن الوجود، كالعالم الذي أوجده، لزم التسلسل في العلل الممكنة، و قد أبطلناه فيما سبق؛ أو ينتهي إلى الواجب، و هو المطلوب.

[35] نحن نستنبط وجوب وجود الله، و استحالة عدم وجوده من ضرورة احتياج العالم إلى موجد، لا يحتاج إلى الموجد، أي من أدلة إثبات الواجب المعروفة الإنية، المبنية على بطلان تسلسل العلل الممكنة، المحتاجة إلى علة.

أما السبب اللمي لوجوب وجوده، فنحن لا نعرفه، لعدم معرفتنا بحقيقة الله؛ فلسنا ممن يفسر وجوب وجود الله، بكون وجوده عين ذاته، كما قال به الفلاسفة، و طائفة من محققي المتكلمين، و لا ممن فسره بكون ذاته علة لوجوده، كما قال جمهور المتكلمين.

لأن الأول عنينا بإبطاله في الباب الثاني، من هذا الكتاب، عند إبطال مذهب وحدة الوجود؛ و الثاني انتقده أنصار المذهب الأول، و إن كان يمكن الجواب عن انتقادهم برد هذا الرأي الثاني إلى ما ارتأيناه، و سيأتي كل ذلك إن شاء الله في محله من الباب الثاني القريب.

[36] و احتمال أن يكون الإله عاجزاً عن تنفيذ ما أراده محالٌ، منافٍ لألوهيته، التي لا تأتلف بأي شائبة من شوائب النقص، كاستحالة أن يكون عجزه محققاً، و واقعاً.

و لا يحتاج دليل وحدانية الله تعالى هذا إلى بنائه على لزوم عجز أحد الإلهين المعروضين، المحقق، المبني على اختلافهما المحقق، كما زعمه الشيخ محمد عبده، و التزم ما لا يلزم، فلم ينجح دليله، كما ذكرنا فيما سبق عند حكاية تحديه مشايخ الأزهر، المنقولة عن كتاب الأستاذ محمد صبيح (الجزء الأول، ص:134)، إذ لا ضرورة لوقوع الاختلاف بين الإلهين.

أما إمكان اختلافهما فضروري، لكونهما إلهين مستقلين، مع كفاية إمكان العجز، لأن يكون مناقضاً للألوهية؛ و الشيخ ظن أن الاختلاف بين الإلهين محقق، أو أن إمكان الاختلاف غير كافٍ في استلزام المحال.

و هذا الفرق بين بناء الدليل على تحقق الخلاف، و بين بنائه على إمكان الخلاف من دقائق علم الكلام، الخافية على غير المستأنسين بمحاسن هذا العلم الجليل.

و ما فعلناه من بناء هذا الدليل، أي دليل الوحدانية المسمى بـ "برهان التمانع"، المأخوذ من القرآن الحكيم، على إمكان الخلاف بين الإلهيين، بدلا من بنائه على تحقق الخلاف، عبارة عن صوف الدليل في أسلوب علم الكلام، المساير مع المنطق.

كما قال الأستاذ أحمد أمين بك: إن علماء التوحيد جعلوه منطقا، و أراد به التنزيل من قيمة ذلك العلم الغالية.

و الشيخ محمد عبده، الذي تحدى علماء الأزهر في تقرير دليل الوحدانية على الوجه الصحيح، ابتعد هو نفسه عن الأسلوب الكلامي، المنطقي، فأدى إلى وقوعه فيما عابه على العلماء الذين تحداهم؛ و ليكن هذا البحث مني هدية إلى هؤلاء العلماء، تأخذ ثأرهم من متحديهم.

و خلاف المفــروض محــالٌ، متضــمن للتنــاقض، فلو وجد إلهان لزم إمكان محال، هو عدم كون ما فرض إلهاً، إلهــاً؛ و إمكان المحالِ، محالٌ.

و ليكن توحيـــده تعـــالى آخر كلامنا في البـــاب الأول من الكتاب، كما أننا نسأل الله تعالى أن يوفقنا لأن يكون آخر كلامنا من حياتنا الأولى، أعــني به الحيــاة الدنيويــة، كلمة توحيده<85>.

الباب الثاني: في موقف العالم من الله:

و فيه فصلان.

الفصل الأول: مسألة "وحدة الوجود":

وضعت هذا الباب لدرس مسألة "وحدة الوجود"، التي هي عقيدة كثير من الصوفية القائلين باتحاد العالم -بفتح اللام-، مع الله، و لذا عنونته بـ "موقف العالم من الله".

و من شدة غرابة هذه العقيدة، و بُعدها عن العقل، ترى الكثيرين ممن اعتنقوها، اقتداءً بمبتدعيها، يفسرونها على خلاف حقيقتها.

و ترى الذين يستنكرونها يحق لهم أن يقولوا: كيف يمكن الإنسان اعتناق هذه العقيدة، التي ترفضها بداهة العقل، لاسيما عقل المسلم الموحد؟

و من أين حصلت هذه الفكرة الخاطئة في أول القائلين بها؟

ثم فكرت في مذهب الفلاسفة، المذكور في علم الكلام، القائل بـ "أن وجود الله عين ذاته"، مع قول المنحازين إلى هذا المذهب، بـ "أن حقيقة الله الوجود".

فأحسست بين هذا المذهب الفلسفي، و بين تلك العقيدة الصوفية مناسبة عميقة، سأبينها، و أكتشف فيها منشأ تلك الفكرة العجيبة الصوفية؛ حتى لاحَ لي أن أجعل عنوان هذا الباب الثاني "موقف<86> وجود الله من الله"؛ ليكون مشتملاً على كلا المذهبين، اللذين لم يكن اشتغالي في

صلب الباب منهما بالمذهب المنشأ، أقلَّ من المذهب الناشئ، بل أكثر.

بيد أن مطمح نظري في بادئ الأمر لما كان درسَ مسألة وحدة الوجود، و كان درس المذهب الفلسفي في وجود الله، متولداً في ذهني، و ناشئاً من درس تلك المسألة.

على الرغم من أن الناشئ، و المنشأ في الترتيب الواقعي على العكس، أعني أن المذهب الفلسفي هو المنشأ، لا الناشئ؛ اخترت أن يكون عنوان الباب، و المرموز إليه في اسم الكتاب "موقف العالم من الله"، لا "موقف وجود الله من الله".

فقد كان انجلاء خطورة البحث عندي في المذهب الفلسفي بشأن "وجود الله"، مديناً لخطورة البحث في "وحدة الوجود"؛ و من أجل ذلك جعلت البحث الثاني مقصودَ الباب الثاني الأولَ، و البحث الأولَ تبعاً، و إن كان هو أشد مناسبةً للاتصال بالباب الأول، و موضوعه الذي هو إثبات وجود الله، إذ ليس أنسب بعد إثبات وجود الله من البحث في موقف وجود الله، من الله.

أما الاهتمام بدرس مسألة "وحدة الوجود" في هذا الكتاب، فسببه أنه ما كان ينبغي بعد السعي البليغ مني في مكافحة الضلالات الفكرية الحديثة الآتية من الغرب، المتعلقة بالله تعالى، أن أسكت على ضلالٍ شرقيٍّ قديمٍ، دخل في عقيدة بعض المسلمين بواسطة رجالٍ، لا يزال كثير من الناس يرى لهم مكانة في الإسلام تفوق مكانة علماء أصول الدين.

فرأيت أن أضيف درس هذه المسألة إلى مباحث هذا الكتاب، و كان قد سبق وعد مني بتأليف كتاب يكشف النقاب عن وجه هذه الأحجية، التي انجذب إليها من لم يعرف حقيقتها، فأرجوا أن تعتبر هذه الإضافة إنجاز ذلك الوعد، و من الله التوفيق.

من العجب افتراق أناس معدودين من عقلاء البشر، و علمائهم في مسألة "وجود الله"، و وجود ما سواه، المعبر عنه بالعالم على أربعة آراء متباينة؛ القائلون بوجودهما على أن الله<87> واجب الوجود، و العالم غير واجب الوجود، و القائلون بنفيهما، و القائلون بوجود العالم، و نفي وجود الله، و القائلون بوجود الله، و نفي وجود العالم.

و الرأي الأخير مذهب وحدة الوجود، و قد يسمى أصحاب هذا المذهب "الوجودية"، أو "الإتحادية"؛ لقولهم بـ "أن حقيقة الله الوجود"، و "أن وجود العالم وجود الله، و لا وجود له غير وجوده؛ فهما موجود واحد".

و قبل أن نبطل هذا المذهب، نُعنى بتبيين حقيقته، و تفهيمها، لأن كثيرا من الناس ما فهموها، لغموضها، و لا نبالغ إذا قلنا إن إبطال هذا المذهب أسهل من فهمه[37].

فالمفهوم منه في بادئ الرأي أن أصحابه ينفون وجود ما سوى الله، حتى إنهم يعتبرون قول: "لا إله إلا الله" توحيد العوام، و توحيد الخواص عندهم: "لا موجود إلا الله"؛ و لننظر كيف ينفي المتمذهبون به وجود ما سوى الله.

إن الطريق التي توصلهم إلى نفي وجود العالم قولهم بـ "أن الله تعالى هو الموجود"؛ فهذا أساس مذهبهم، و منهم سُمُّوا "الوجودية"؛ فالوجود عندهم حقيقة الله، الذي لا تعلم حقيقته.

قال صدر الدين الشيرازي، في كتابه (الحكمة المتعالية، في الأسفار الأربعة العقلية)، (ص:564)[38] <88>: [فصل: في أن واجب الوجود تمام الأشياء، و كل الموجودات، و إليه يرجع الأمور كلها: هذا من الغوامض الإلهية، التي يستصعب إدراكها إلا على من آتاه الله من لدنه علما، و حكمة؛ لكن البرهان قائم على أن بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه، فهو كل الوجود، كما أن كله الوجود].

فالله هو الوجود، الذي يوجد في كل موجود؛ و كل موجودٍ موجودٌ بوجود الله، لا بوجود نفسه، إذ لا وجود له، و إنما الوجود لله، بل الله عين الوجود.

فـ "الموجود" -على هذا- ليس بمعنى "المتصف بالوجود"، كما هو المتعارف، لأن "الوجود" -الذي هو الله- لم يكن صفتَه -أي "الموجود"- و لا وجود؛ و إنما معنى "الموجود": مظهر الوجود، أي محل ظهور الله.

فالأعيان الخارجية، التي نعبر عنها بـ "الموجودات"، باعتبار كونها مظاهر لله، لا وجود لها في الخارج على أنه

---

[37] و لهذا يراني القارئ مشتغلاً، متعمقاً في الاشتغال بإبطال المذهب الفلسفي، القريب من مذهب وحدة الوجود، أكثر مني مشتغلاً بإبطال المذهب نفسه.

و أنا واثقٌ بأن قراء كتابي هذا، لاسيما المدققين منهم سيجدون هذا الباب أعجب ما اشتمل عليه الكتاب، أنا واثق بهذا، ثم مؤمل أن يكون أيضاً أكثره لفتاً لإعجابهم.

[38] رقم الصفحة تقريبي، لما أن النسخة المطبوعة للأسفار غفل عن الأرقام؛ و قد ظن الدكتور جواد علي، الذي كتب في (مجلة الرسالة، عدد:633) مقالة أشاد فيها بصدر الدين الشيرازي، و أهمية كتابه في فلسفة الإسلام...؛ أن "الأسفار الأربعة، بمعنى الكتب الأربعة"، و غلّط المستشرق "لوجينو"، الذي فسرها بـ "السياحات الأربع".

لكن الغالط هو الدكتور، لا المستشرق، يدل عليه تمام عنوان الكتاب: "الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية"؛ و المقصود السياحة بالعقل، لا بالبدن؛ و لعل الدكتور على الرغم من إكثاره عن ترجمة هذا المؤلف، لم يقرأ كتابه، حتى و لا اسمه.

و هذه المسألة العوصاء، لم تكن مسألة في الدنيا مثلها، تكلم أكثر من تكلم فيها، من غير فهم مغزاها، و على الأقل من غير فهم منشإها.

فأولا: لم يفهموا أن مراد القائلين بـ "وحدة الوجود": "وحدة الموجود".

ثم لم يفهموا ماذا مرادهم من "وحدة الموجود"؟ و لاسيما ماذا سبب تعبيره عن "وحدة الموجود"، بـ "وحدة الوجود"؟

و كل ذلك سينكشف للقارئ المجد في قراءته إن شاء الله، بعد الغوص في لجج ما كتبنا في هذا الفصل.

وجودها؛ و لهذا قالوا: [الأعيان الثابتة في علم الله ما شمت، و لا تزال رائحة الوجود].

و قالوا في حديث: «كان الله، و لا شيء معه»: [لما سمعه علي كرمه الله وجهه[39]، قال: "الآن كما كان"].

فيعني الحديث: أن الله تعالى كان موجوداً قبل خلق العالم، و لا موجود معه.

و يعني تعليق علي عليه: أن الحال كذلك، بعد خلق العالم أيضاً، لأن الوجود الذي أصبح به العالم موجوداً ليس وجودَه، إذ لا وجود له، و إنما الله الذي هو الوجود ظهر فيه.

لكن الحديث يحدّث عما كان في الماضي، فهل قول عليّ يصحح الحديث، و ينتقده؟

أليس فرق بين ما كان قبل خلق العالم، و ما يكون بعده<89>؟

فإذا كان العالم لا وجود له، و إنما هو مظهر لوجود الله، و الله هو الظاهر فيه.

حتى إن تشبيههم العالم بالمرآة، و الله بالصورة المرئية فيها، لا يفيد تمام مقصودهم؛ لأن للمرآة وجوداً، و لا وجود للعالم حتى، و لا رائحته.

إذا كان الأمر كذلك عندهم، فالذي نراه موجوداً، و نسميه "العالم"، يلزم أن يكون أحق بأن نسميه الله، و إن معنى نفي وجود العالم، كون جميع الموجودات عبارة عن الله، فلا يبقى وجود غيره ليكون وجدَ العالم؛ و لذا سمى هذا المذهب بـ "وحدة الوجود".

فليس فيه نفي وجود الموجودات، بل توحيدها، و جعلها موجوداً واحداً، هو الله؛ فهذا المذهب ينجر إلى القول بـ "اتحاد العالم مع الله".

و جوابهم عن ذلك بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين؛ لا بين "وجود هو الله"، و "عدمٍ هو العالم" -كما ذكره الكاتب الكبير التركي، فريد بك، مؤلف (وحدة الوجود)، و كما نقله مؤلف (اضمحلال مذهب الماديين)، عن (التحفة الرسولية)، لمحمد فضل الله الهندي، التي شرحها عبد الغني النابلسي-، ليس بشيء؛ بل الاتحاد -و نعني به الاتحاد الخارجي- ينافي الوجودين؛ فلا يصح قولهم بـ "أن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين".

و قد يعكسون طرفي التشبيه بالمرآة، فيقولون: "إن الله كالمرآة، و العالم كالصورة المرئية فيها"؛ كما ذكر عبد الغني النابلسي، في كتابه (الرد المتين على منتقص العارف بالله محيي الدين)، كلا صورتي التشبيه بالمرآة.

و قال شيخهم الأكبر، في (الفصوص)، في "فص حكمة نفثية، في كلمة شيثية": [فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، و أنت مرآته في رؤيته أسماءه، و ظهور أحكامها، و ليست] الصورة المرئية في الحق، و هي أنت[40] [سوى عينه، فاختلط الأمر، و أبهم؛ فمنا من جهل في علمه؛

فقال: "العجز عن درَك الإدراك، إدراك"[41]؛<90> و منا من علم، فلم يقل بمثل هذا القول].

و صورة العكس، أوفق بمذهبهم القائل بنفي وجود العالم، و إثبات الوجود لله، كما أن المرآة موجودة، و الصورة المرئية فيها غير موجودة.

و على كل حال، فلا يفرق بين "الله" و "العالم" على هذا المذهب، إلا بادعاء أن أحدهما موجود، و الآخر معدوم؛ فكأن العالم الذي نشاهده موجوداً، هو الله؛ و لا وجود للعالم إلا في مخيلتنا حتى إننا نحن الذين نشعر بوجودنا، ليس ذلك وجودنا، و إنما هو وجود الله، إذ لا وجود لنا، لكوننا أيضاً داخلين في العالم، و حتى إن الحجر و الشجر أيضاً كذلك.

فماذا الفرق إذن بين هذا المذهب، المعزو إلى أولياء الله، العارفين؛ و بين المذهب الغربي "بانتائيزم"، القائل بـ "أن الله مجموع العالم"؛ و الذي يقول عنه ناقدوه من الغربيين: "إنه نفيٌ لوجود الله بلطفٍ و لباقةٍ"؛ و مذهب "وحدة الوجود" مثله، في أنه يضع الله موضع العالم، ثم ينفي العالم، فكأنه لا شيء موجود فيما وراء هذا العالم المشهود.

فسمه إن شئت "العالم"، و إن شئت "الله"، و إن شئت فقل "الطبيعة" بدلاً من العالم، حتى يتحد هذا المذهب مع مذهب الطبيعيين أيضاً.

نعم، إنهم يقولون بصدد التفريق بين الله و خلقه: إن كل شيء فله حيثيتان: "وجوده المطلق"، و "خصوصيته".

فهو الله، من حيث إنه موجود مطلق، و غير الله من حيث إنه موجود معين، مسمى باسم خاص؛ لكن الاتحاد حقيقي، و المغايرة اعتبارية، كما صرحوا به هم أنفسهم أصحاب المذهب، و أنصاره، لعدم وجود غير الله في شيء<91> من الأشياء وجوداً خارجياً.

فكأن الله عنصر الوجود الوحيدُ في الموجود، و الذي فيه مما عداه، فعدم.

فلا موجود غير الله في زيد، و عمرو، و خصوصيتهما الزيدية، أو العمروية؛ التي يغايران الله بها أمر اعتباري، و هما يمتازان عن الله من ناحيتهما الاعتبارية، و لا يمتازان عنه من ناحيتهما الحقيقية، التي هي كونهما موجودين.

و كذا الحجر، و الشجر، و ما دونهما حتى إن الموجود في الشيطان الرجيم، هو الله؛ بناءً على قاعدتهم الأساسية، من أن الله هو كل الوجود، كما أن كله الوجود، و ليس بينه و بين الشيطان إلا التغاير الاعتباري، الذي لا ينافي الاتحاد الحقيقي[42].

---

[39] كما في (رسالة وحدة الوجود) لفريد بك الكاتب التركي، و على ما في (الأسفار): "لما سمعه جنيد".

[40] الكلمات الموضوعة بين القوسين، من شرح البالي.

[41] هذا القول منسوب إلى الصديق الأكبر، و الشيخ الأكبر أصغر بكثير من أن يجهله، و أحقر؛ ثم قال الشيخ عن الذي علم، و لم يظهر العجز: [و هذا أعلى عالم بالله، و ليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل، و خاتم الأولياء].

و قال شارح الفصوص: [و الظاهر: أن المراد بـ "خاتم الأولياء"، نفسه] يعني: الشيخ صاحب الفصوص، [و من قال: المرام بـ "خاتم الأولياء" عيسى عليه السلام، النازل من السماء في آخر الزمان فقط خبط].

و أنا أقول: إن الشيخ لا يعلم أبا بكر، بله أن يعلم الله؛ و شتان بين العلمين.

و كنت قلت في كتابي، الذي ألفته قبل ثلث قرن، في مسألة الخلود بعد نقل ادعاء الشيخ في (الفتوحات المكية)، أن القرآن لم ينص على خلود الكفار في العذاب، و إن نص على خلودهم في النار: [إن الشيخ لا يعلم نصوص القرآن، ثم ذكرت قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿تَرَى كَثِيراً مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ﴾[المائدة:80]، و قوله في سورة الزخرف: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ * لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَ هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾[الزخرف:74-75]].

[42] قال الشيخ ابن عربي:

فإذن لا مانع من إجراء الحمل بينهما، مواطأةً لوجود ما هو شرط المنطق، لصحة الحلم من اتحاد الموضوع مع المحمول في الوجود الخارجي، و تغايرهما الذهني، نعوذ بالله من هذه اللوازم، و نعتذر إلى القارئ من تعجيلنا بالنقد قبل تمام شرح المذهب.

و يجب البحث و التفتيش قبل كل شيء عن منشأ القول بوحدة الوجود، من أول القائلين بها؟

فمن أي باب من أبواب التفكير وجدت هذه النظرية، البعيدة كل البعد عن العقل، بحيث تمجها بداهته، لكونها تؤلِّه كل شيء في الوجود عال، أو سافل؛ كبير، أو حقير؛ حسن، أو قبيح...؟

من أي باب وجدت طريقاً للدخول في بعض العقول؟

حتى تجرأ أصحابه على القول بها، من غير شعور منهم في وقت من الأوقات، بكونهم الله حقيقة، كما لا نشعر نحن بمثله من أنفسنا و العياذ بالله؛ فما هذا الخيال الباطل، المتعاظم؟

و لم يكن في الباحثين بمصر حديثاً في هذه المسألة، الذين كل ما يحملونه، أو جله، أقلامهم، و لا حاجة لهم بعد هذا أن يكونوا حملة العلم، أو بالأولى؛ و ليس مِن سواهم حملة العلم في هذا الزمان..<92>.

لم يكن في أولئك الباحثين من مستحسني النظرية، أو مستهجنيها من تحرى المنشأ، ليدخل في درس المسألة، رداً، أو إثباتاً من هذا الباب، و يكونَ ذلك دخولاً مأنوساً، و في الصميم.

و يكونُ من البساطة، بل من الهزل، أن يقال: عدم تعيين المكان لله تعالى، في أي ناحية من نواحي العالم، ليتحقق له الوجود، و استقلال الوجود فيه؛ أخطرَ ببعض العقول أن يبحث عنه في الموجودات المعلومة، ثم وزعوه بين الجميع، احترازاً من ترجيح موجودٍ على موجود.

و ليس التوصل إلى هذه النظرية من طريق التصوف، بأقل غرابة مما ذكر.

أما كتابنا هذا، فيمتاز إن شاء الله بالاهتداء إلى مفتاح تلك الأحجية، التي شغلت تصوف الإسلام باسم "التوحيد الوجودي"، أو "توحيد الخواص"؛ كما شغل النصرانية التثليث.

حتى قال الشيخ محيي الدين بن عربي، صاحب (الفصوص)، و (الفتوحات المكية): "ما أخطأ النصارى، إلا لحصرهم الألوهية في المسيح، و أمه".

اعلم أيها القارئ العزيز، أني لست عدواً للصوفية، و لا منكر لوجود أولياء الله، و كراماتهم، و أعترف بأن علم العلماء قد لا يكفي في إصلاح الناس، و تهذيب نفوسهم، بل و في تهذيب العلماء أنفسهم، فتحصل الحاجة إلى الطرق الصوفية، لإكمال هذا النقص، بتدريب المسلمين، و تمرينهم على العمل، بمقتضى علم العلماء من أحكام الشرع الأنور، لا لمصادمة علم العلماء، و مذاهب أهل السنة في أصول الدين، و فروعه.

و لست أيضاً من الوهابيين، الذين لا يحترمون عباد الله المكرمين، بعد موتهم؛ و لا أدعي الفضل على أحد، و لا أحسد أحداً على فضله؛ و مع هذا كله، فإني عبد الله، لا عبد أي أحد، اشتهر بأنه ولي من أولياء الله، فلا أضحي بمقام ربي جل و علا، لمنزلة ذاك الولي عند الناس.

و لا اعترف له بامتياز، أن يقول في ذات الله ما لا يقبله العقل، و لا شرع الإسلام.

و لا بامتياز أن يفسر كلام الله، و كلام رسوله بما يشاء له هواه، و يشبه التلاعب بهما، أو يضاد ما سيقا له؛ كأن يستخرج من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]، إثبات المثل له تعالى، أو ما فوق المثل؛ كما يأتي بيانه <93>.

و قد أخطأ الذين يظنون أن القول بوحدة الوجود حصل للقائلين بها، في نتيجة المكاشفة الصحيحة، أو الغيبوبة العاذرة؛ و إنما هي فلسفة ذات دعوى، و أدلة عقلية، و نقلية مبسوطة في كتبهم، و كتب أنصارهم، و هي مشتقة من فلسفة أخرى، مدونة في علم الكلام، معنىً بشأنها، و إن كانت كلتا الفلسفتين المشتقة، و المشتق منها باطلة، و لا زال بطلان الأصل خافياً على الناظرين، حتى تأليف هذا الكتاب، بل خافياً أيضاً اشتقاق فلسفة وحدة الوجود الظاهرة البطلان من ذلك الأصل[43].

و لننظر كيف تحصل فكرة وحدة الوجود للسالك من الشهود؟

و ماذا ينكشف له فيه؟

إن قلنا يغيب العالم عن نظره، ﴿وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ﴾[الرحمن:27]، أعني أنه إن كان يرى الله، و لا يرى العالم، فليس هذا "وحدة الوجود"، و إنما هي رؤية الله دون العالم، التي يعبر عنها بـ "وحدة الشهود"، و التي لا يرضاها القائلون بـ "وحدة الوجود"، و يعتبرونها مرتبة ناقصة في مراتب التصوف، و لذا ادعوا "أن العالم عين الله""، أو على الأقل "مظهره".

و هم لا ينفون وجود العالم، و لا ينكرون المحسوسات، كما صرحوا به في كتبهم؛ و إنما ينكرون وجود العالم، على أنه وجوده، فيدعون أنه "وجود الله"؛ فلزم على هذا أن يبقى العالم مرئياً للسالك في حالة شهوده أيضاً، و إنما يتبين له أن هذا المرئي، الذي نظنه نحن غير العارفين "العالَم"، هو الله.

لكن هذا التبيين أولى، بأن يكون نتيجة الفلسفة، التي تمسكوا بها، و استدلوا عليها كمسألة علمية، من أن يكون نتيجة شهودهم، لأن اتحاد العالم مع الله، مما لا تتعلق به المشاهدة؛ و لا يمكن مشاهدة شيئين اثنين شيئاً واحداً.

و المسألة بسيطة عند النظر إلى مذهبهم، المبني على تلك الفلسفة، فكل موجود محل لظهور الله، و مرآة لشهوده، لأن أول ما يظهر في الموجود، و يشاهَد، هو وجودُه؛ و الوجود عندهم، و في نظريتهم الفلسفية هو الله.

و كل من قال بهذا القول، أعني "أن الله هو الوجود"، فهو يشاهد<94> الله في كل موجود من غير حاجة إلى أن يكون القائل من أهل المكاشفة، و السلوك.

و قد جذب كثيراً من العلماء إلى مذهب وحدة الوجود قول الإمام الغزالي في (مشكاة الأنوار): [ترقى العارفون من حضيض المجاز، إلى ذروة الحقيقة، فرأوا بالمشاهدة العيانية، أن ليس في الوجود إلا الله]؛ و قد نقله المحقق الدواني، في (شرح العقائد العضدية)...

نحن المظاهر، و المعبود ظاهرنا، * و مظهر الكون، عين الكون، فاعتبروا

و لست أعبده، إلا بصورته، * فهو الإله، الذي في طلبه البشر

و قال الشاعر التركي، الشيخ بايزيد خليفة:

كندي حسن خوبلر شكلنده بيدا ايلدى * جشم عاشقه ن آنى دوندى تماشا ايلدى

و تعريبه: أنه يعني الله أبدى الله حسنه في صورة الحسا، ثم عاد فتفرج عليه من عين العاشق.

[43] و خلاصة هاتين النظريتين الفلسفيتين: أن أصحابهما زاعمون أنهم اطلعوا بعد فكرة طويلة على أن حقيقة الله، هي الوجود؛ فهذا الزعم هو قول الصوفية الوجودية في الله، ما لا يقوله المجانين.

جذبهم قوله عن ذلك المذهب بتنويه خاص، يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار، و البصائر، فلذا لم يخطر ببال أحد أن ينظر إليه بعين الناقد البصير.

و أراد بـ "المجاز": العلم الظاهر، و شبهه بالحضيض؛ أو أراد نفي وجود العالم، نفيا مجازياً، باعتبار وجوده، كالعدم بالنسبة إلى وجود الله.

فالعارفون عنده، هم الذين ترقوا من هذه المرتبة المجازية، إلى ذروة الحقيقة، التي هي نفي وجود العالم نفياً حقيقياً، لعدم كون الوجود المرئي للعالم، وجود العالم، بل وجود الله؛ و هذا هو القول بوحدة الوجود، كما نبه عليه الفاضل الكلنبوي، صاحب التعليقات القيمة على (شرح الجلال الدواني).

و الساذج يظن أن العارف بالله، المترقي إلى ذروة الحقيقة، يغيب في نظره العالم، و يظهر الله؛ مع أن هذا هو المجاز، الذي ترقى منه، و عدّه صاحب المشكاة حضيضاً، بل المقصود مما رآه المترقون من عدم كون شيء في الوجود غير الله، اتحادُ العالم مع الله عند الصوفية الوجودية؛ و إنهم إن أنكروا القول بالاتحاد، فإنما ينكرونه مبالغة في ادعاء كون العالم عين الله.

و من ذلك قولهم الذي حكيناه قريباً: "إنما يتصور الاتحاد بين الوجودين، لا بين وجود هو الله، و عدم هو العالم"؛ فيرون لفظ الاتحاد غير كافٍ في إفادة العينية.

و كم صرحوا بهذه العينية، حتى إنه ليس في (الفصوص) غير تكرار هذه النغمة الفاحشة، الموحشة[44]؛ فهذه هي ترقي العارفين إلى ذروة الحقيقة؟

و قد عرفت، و ستعرف أيضاً أن سبب عدم كون شيء <95> في الوجود عندهم، إلا الله، اعتبارهم الله و الوجود شيئاً واحداً، فأينما كان الوجود، فثم وجه الله.

و ليس معنى ما قالوا من نفي وجود غير الله تعظيمَ الله، بل تعظيم الوجود، و تأليهه، و تعيينه، على أن يكون حقيقة الله.

فإذا كانت حقيقة الله في زعمهم عبارة عن الوجود، فلا جرم ينحصر الوجود في الله، أو إن شئت فقل: يعم الله كل ما يعمه الوجود؛ و يكون وجود كل موجود إياه، فلهذا لا يبقى في الوجود غيره.

و هذا هو المراد أيضاً من قولهم: [توحيد العوام: "لا إله إلا الله"، و توحيد الخواص: "لا موجود إلا الله"].

يعنون: أن الله كل الموجودات، و لا موجود غيره؛ فتوحيده الذي يُطرونه بأنه "توحيد الخواص"، توحيد الموجودا مع الله، بجعل الكل موجوداً واحداً[45]؛ و هو ليس في شيء من التوحيد المأمور به في الشرع، الذي هو تمييز الله عن سائر الموجودات، و حصر الألوهية من بينها في الله، و الذي اعتبروه توحيدَ العوام.

و ترى الغزالي في مشكاته[46]، يشترك معهم في هذا الحنث العظيم، كما اشترك في محاولة بيع مذهبهم الباطل القائل بوحدة الوجود، بثمن غال، كأنه مذهب العارفين المترقين من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة.

[44] حتى إن الكلمة المشهورة: [ليس في الإمكان أبدع مما كان]، المنسوبة إلى الغزالي، و الذي نردها على قائلها لاستلزامه أن لا يكون الله تعالى فاعلاً مختاراً؛ قال في فص أيوب، من الفصوص: [إن السبب في ذلك، كون العالم على صورة الرحمن].

[45] كما يتبين مما سننقله عن شرح المواقف.

[46] على ما نقل عنه مؤلف (اضمحلال مذهب الماديين)، استشهاداً بكلامه في تأييد مذهب الصوفية الوجودية.

و من هذه العقلية الفاسدة تولدت فكرة اختلاف مراتب الشريعة، و الطريقة، و الحقيقة؛ على أن تكون الشريعة أدونها، و الحقيقة أعلاها، كما قالوا: [لا إله إلا الله توحيد العوام]؛ ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِباً﴾ [الكهف:5]، و الله تعالى يقول لخير خلقه، و أخص خاصتهم: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد:19]، و يقول: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَ الْمَلاَئِكَةُ وَ أُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران:18]، و يقول رسوله ﷺ: «أفضل الذكر لا إله إلا الله، و أفضل الدعاء الحمد لله»؛ و يقول: «أفضل <96> ما قلت أنا و النبيون من قبلي: لا إله إلا الله».

فهل الله، و الملائكة، و النبيون، و خاتمهم، و أولوا العلم كلهم من العوام حين كان عرفاء الغزالي من الخواص؟

ثم إن في كون مذهبهم القائل بأن "لا موجود إلا الله"، مسمى بمذهب وحدة الوجود؛ مع أن المعقول، و الظاهر من قول الغزالي السابق، تسميته بـ "وحدة الوجود"؛ لعبرةٌ، و موضع دقة لأولي الأبصار.

و لا مراء في أن الغزالي يرمي بقوله ذاك إلى هذا المذهب، المعروف بهذا الاسم، كما فسره به الفاضل الكلنبوي.

فلماذا إذن سموه "وحدة الوجود"، دون "وحدة الموجود"؟

و الجواب: أن القول بوحدة الموجود، على أن يكون قولاً تحقيقياً، لا مجازياً، بل ذروة الحقيقة، كما نص عليه الغزالي، قول مخالف لبداهة العقل و الحس، نظراً إلى اختلاف الموجودات العالية، و تعددها، تعدداً، و اختلافاً ظاهرين؛ و قد قلنا إنهم لا ينكرون المحسوسات.

أما الوجود، فيمكن القول بأنه واحد في جميع الموجودات، فقالوا به، و توسلوا بوحدته إلى توحيد الموجود.

فإذا قالوا: "لا موجود إلا الله"، فمرادهم أن الوجود الذي يوجد في كل موجود هو الله، و هو واحد، و هو الموجود الوحيد، لأن الموجودات لا شيء فيها موجوداً سوى وجودها الذي هو الله.

فكأن لك موجود مؤلف من: موجود، هو الوجود، و هو واحد؛ و معدومٌ، و هو مختلف باختلاف الأشياء العالمية؛ و بفضل كون الوجود الذي فيها موجوداً، و موجوداً واحداً، تصير تلك الأشياء موجوداً، و موجوداً واحداً.

أما قولهم بأن الوجود هو الله، و أنه الموجود الوحيد، ففيما يأتي بيان ذلك.

و يكون من البساطة، بل من الهزل أن يقال -كما ذكرنا من قبل أيضاً- عدم تعيين المكان لله تعالى في أي ناحية من نواحي العالم، ليحتقق له الوجود، و استقلال الوجود فيه، أخطر ببعض العقول أن يبحث عنه في الموجودات المعلومة، ثم وزعوه بين الجميع احترازاً من ترجيح موجود على موجود.

و رأس الأخطاء، كما نبهنا عليه جعلهم الوجود حقيقة الله، الذي لو لم يكن ما يترتب <97> عليه من المفاسد العظيمة، القاضية على ما بين الخالق و المخلوق من الفارق، لكفى ما فيه من تعيين الحقيقة لله تعالى، الذي لا تعرف حقيقته، و التفكير في ذات الله، الذي نُهينا عنه.

و بعد تمهيد هذه المقدمة، نقول: قد عرفت أن منشأ عقيدة "وحدة الوجود" في اعتقادنا، فكرة فلسفية مشتقة من مذهب الفلاسفة في مسألة "وجود الله"، التي هي مسألة خلافية بينهم و بين المتكلمين، معروفة في علم الكلام.

و أصل مذهب الفلاسفة، و أساسهم الأول، كون ذات الله بسيطاً، حقيقياً، منزهاً عن أي شائبة من شوائب التركب، الذي هو رمز الحاجة، التي يجب تنزيه الله عنها؛ لكون المركب محتاجاً إلى أجزائه، مع كون الجزء غير الكل.

و معلوم أن كل موجود -سوى الله تعالى- يُتصور له ماهية هو بها هو، أي يمتاز بها عن غيره، و وجودٌ زائدٌ على ذاته، و ماهيته يفترق عنها في الذهن، و إن كان مجموع الماهية، و الوجود شيئاً واحداً في الخارج.

لكن الله تعالى البسيط كل البساطة، المنزه عن كل نوع من أنواع التركب، يلزم أن لا يكون له وجود زائدٌ على ذاته، و لو في الذهن؛ فيلزم إما أن يكون ذاتاً من غير وجود، أو وجوداً من غير ذات؛ و بعبارة أخرى: ماهيةً مجردةً عن الوجود، أو وجوداً مجرداً عن الماهية.

أما أنه كيف يمكن أن يكون الله ماهية مجردة عن الوجود، أو وجوداً مجرداً عن الماهية؛ فلسنا نحن الآن بصدد مناقشتهم عليه.

فالوجوديون من الفلاسفة، و الصوفية، اختاروا الشق الثاني على ما فهم أنصار الطائفتين، و تولدت مسألة وحدة الوجود من هذا.

و على فهمي الخاص، يلزم أن يكون مختار الفلاسفة هو الشقَّ الأول، كما تعرفه أثناء البحث، و هو أن الله ذات مجردة عن الوجود ... فعند ذلك تنهار خرافة الفلسفة الوجودية من أساسها، و تبقى فكرة وحدة الوجود معلقة على الهواء.

و مع ذلك، فإني أجاري على طول البحث أفكار الوجوديين، المتمسكين بالشق الثاني<98>، القائل: بأن الله تعالى وجود مجرد عن الماهية، و أتعقبهم في كل خطوة يخطونها.

مع علمي و اعتقادي بأنهم ماشون في طريق مؤسس على الوهم و الخيال، و معنى قولي هذا أني لا أجتزئ بهدم أساسهم في أول حملة عليهم، و لو اجتزأت به، لما طال كلامي معهم.

لكني ما رأيت أن مسألة كهذه، أعني كون حقيقة الله الوجود، و قد شغلت في مرحلتها الفلسفية فصلاً هاماًّ من كتب الحكمة، و الكلام، و في مرحلتها التصوفية استوعبت العالمين، و رب العالمين ....

ما رأيت أن تكون مسألة كهذه أطفئت بنفخة واحدة، و لهذا فإني أرجئ التكلم على الأساس إلى محل مناسب.

و اكتفي هنا بأن أقول: إن الفلاسفة القائلين بـ "أن وجود الله عين ذاته"، -و هذا القول منهم هو مفترَق الفهم إلى الشقين المذكورين- قائلون أيضاً بـ "أن صفات الله عين ذاته"، و هو بحث معروف في علم الكلام.

و على هذا؛ فـ "علم الله عين ذاته"، و "قدرته عين ذاته"، و "إرادته عين ذاته".

فلو كان مقتضى قولهم الأول، و هو "أن وجود الله عين ذاته"، أن تكون "حقيقة الله الوجود"، لزم أن يكون مقتضى قولهم الثاني: "أن حقيقة الله العلم، و القدرة، و الإرادة".

و أن تخرج طائفة من الصوفية، قائلةٌ بـ "أن كل علم في كل عالم، و كل قدرة في كل قادر، و كل إرادة في كل مريد، هو الله"؛ فلزم "أن يكون الله البسيط كل البساطة علماً، و قدرةً، و إرادةً، و وجوداً معاً"؛ و يتناقض مع قول أنصار الفلاسفة الوجوديين: "إن الله تعالى هو الوجود البحت، المجرد من كل شيء".

ثم نقول: من المعلوم للملمين بعلم أصول الدين أن في وجود الموجود ثلاثة مذاهب:

- مذهب الشيخ أبي الحسن، إمام الأشاعرة؛ و بعض أتباعه: أن وجود الموجود عين ذاته في الواجب، و الممكن.
- و مذهب الفلاسفة: أنه عين ذاته في الواجب، و صفة زائدة على الذات في الممكن.
- و مذهب جمهور المتكلمين: أنه وصف زائد على الذات في الواجب، و الممكن؛ إلا أن هذا الوصف الزائد على الذات، غير قابل للإنفكاك عن الذات في الواجب، و قابل له في الممكن.

فترى علماء علم الكلام لا يتكلمون في هذا المبحث عن مذهب المتصوفة القائلين بوحدة الوجود، معطين لهذا المذهب حقه من الرد، أو القبول، إلا من ندر منهم؛ كالعلامة التفتازاني في (شرح المقاصد)، الذي رد عليه، و تشدد في الرد ما شاء؛ و مع هذا لم يذكر مناسبة هذا المذهب الغريب بمذهب الفلاسفة، لا هو، و لا غيره.

و لعل الذين أغفلوا التعرض لمذهب المتصوفة الوجودية في علم الكلام عند درس المذاهب في "مسألة الوجود"؛ أغفلوه لعدم أبههم بشأنه، لكونه رواء طور العقل، كما يفهم من الكلمة القصيرة المذكورة في (المواقف)، و (شرحه)، و هي في غير محل تدقيق المذاهب في مبحث الوجود؛ و سيأتي منا نقل تلك الكلمة.

و الذي ألفت إليه النظر هنا، استغرابي من علماء أصول الدين، لاسيما المتشددين في الرد على مذهب المتصوفة الوجودية، كيف تلقوا مذهب الفلاسفة في وجود الله المنتهي إلى القول بأن حقيقة الله الوجود، برحابة الصدر، و المبالاة به، حتى كادوا يفضلونه على مذهب جمهور المتكلمين، في حين أنهم لم يبالوا بمذهب الصوفية الوجودية، حتى أغفلوه، أو تشددوا في الرد عليه، مع أن مذهب وحدة الوجود مشتق من مذهب الفلاسفة في مسألة الوجود، و أن هذا أصل ذاك، و والده، الذي لا يقل عنه استحقاقاً للرد و الإبطال.

و مهمتي التي يمتاز بمعالجتها هذا الكتاب -إن شاء الله، كسائر معالجاته- إثباتُ اشتقاق القول بوحدة الوجود -ذلك المذهب الظاهر البطلان-، من مذهب الفلاسفة، المعتنى بشأنه في علم الكلام، حتى ينجلي في الأنظار بطلان هذا المذهب الفلسفي أيضاً، ببطلان ما ينجر إليه، و يتولد منه، فيبطلا معاً؛ أي الأصل المشتق منه، و الفرع المشتق.

ثم إثباتُ أن الأصل فاسد في نفسه مبني على أساس فاسد حتى ينجليَ فساد المذهب الباطل، المبني عليه بجلاء زائد، فيتأكدَ بطلان كل منهما ببطلان الآخر[47].

و لم أر من<100> تصدى قبلي لبيان اشتقاق ذلك المذهب الصوفي من هذا المذهب الفلسفي، و لا من قام بواجب إبطال الفرع مع الأصل، الذي اعتنى بشأنه المتكلمون، مع عدم اعتنائه بشأن المذهب الصوفي.

فمهمتي هنا تنطوي على ابتكارين هامين في وضع المسألتين، مع ابتكارات في درسهما، تكسو البحث شكلاً

---

[47] بل إن مذهب الفلاسفة في هذه المسالة، الذي انجذب إليه طائفة من محققي المتكلمين المتأخرين، لو لم يهمني لإبطال مذهب وحدة الوجود، بما أحسسته من شدة الاتصال بينهما، لكان يهمني إبطاله رأساً، من حيث أنه مسألة من رؤوس المسائل الكلامية، أخطئ فيها خطأً عظيماً، و لم ينتبه له؛ و لو يقدر ما تنبه للخطأ و الضلال الواقعين في مذهب وحدة الوجود، بل اعتبر الجنوح لهذا المذهب الفلسفي بين العلماء، رمزاً للتقدم في العلم و الفهم، كما اعتبر مذهب وحدة الوجود عند أصحابه، رمزاً لقوة الذاهبين إليه في العلم الباطن، و تقدم مراتبهم في التصوف.

جديــداً، و تُحــدث انقلابــاً كبــيراً في العلمين: الكلام، و التصوف؛ و من الله التوفيق و الهداية.

و إني أرجو من القارئ عند القيام بمهمتي هذه المعقدة، المستوعبة لإبطال المـذهبين، اللـذين افتتن بأحـدهما بعد الفلاسـفة، و أنصـارِهم، كثـير من مشـاهير علمـاء الكلام، فأصـبح إبطاله رغمَ بطلانه أصـعب من إبطــال الآخــر؛ و ضلت بالآخر طائفة من الصوفية، و أضلت محسـني الظن بهم...

أرجو أن يعقبــني بدقــة، و من غـــير ســآمة في درس المذهبين معاً، و نقدهما.

و لا تقل: ما لنا و لدرس مذهب الفلاسفة، غـير القـائلين بوحدة الوجود، في درس مسألة وحدة الوجود؟

لما ستعرفه من شدة التعلق بينهما، فيتوقف تمام إبطال هذه الفكرة على الاقتناع بأنها مشـتقة من ذاك المـذهب، و أنه باطل أيضاً؛ و يتبين من هذا أن مذهب وحدة الوجـود غير مبني على ما يدَّعونه من الكشـف، الـذي جعلـوه وراء طـــور العقـــل، و اتخـــذوه آخر جُنة لهم في مواجهة من يعـترض عليهم، و يتـبين أيضـاً أنهم أصـحاب القـال، أكـثر منهم أصحاب الحال.

فـــتراهم يعيبـــون المتكلمين بالجـــدل، و هم أنفســـهم لا يضعون سلاح الجدل، و التمسك بأدلة العقل، و النقل من أيـديهم، ثم لا يتقنونهـا، و يغـالطون في اسـتعمالها، كما عـرفت في أواخر البـاب الأول (ص:8، جـزء ثـالث)، كيف غالط صاحب الفصوص في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[الأنعام:149].

فجعل قول النحاة بأن ﴿لَوْ﴾ لامتنـاع<101> الثـاني لامتنـاع الأول، أداةً لتحريف معـــنى الآيـــة، و انتهى إلى القـــول باستحالة هداية الجميع من الله، لاستحالة مشـيئتها؛ على الرغم من أنه ضد منطوق الآية.

و هـذه المسـألة -أعـني مسـألة وجـود اللـه- لا زالت محل بحث، و اختلاف بين الفلاســـفة، و المتكلمين، فجـــاءت طائفة الصوفية الوجوديـة، أصـحاب فكـرة وحـدة الوجـود، فمضغوا في أفواههم ما أسـأرتِ الفلاسـفة، و دسـوا فيه السم و الدسم، و قدموه، كمائـدة جديـدة مقدسـة، للـذين ليست لهم خبرة بمادة المائدة و مأخـذها، حـتى إذا ذاقـوا منها، تخلوا من عقولهم، فأصبحوا لا يمـيزون الخـالق من المخلـوق، و التبست عليهم بدائـهُ الأمـور، و غـرهم بالله الغرور[48].

و بالإجمـــال: فالمســـألة مســـألة حقيقة اللـــه، هل هي معلومة؟ أم غير معلومة؟

و قد كـــان ينبغي لعلمـــاء الكلام أن يـــذهبوا في تـــدقيق المســـألة إلى أقصى ما يســـتطاع لهم، و ينظـــروا إليها بالعين التي نظـرتُ بهـا، و هي في تشخيصـها -كما قلتُ- مسألة "حقيقة الله"؛ فلو كانوا تصـوروها بهـذه الصـورة، لتنبَّهـوا لوجـوب وفائها حقها من التـدقيق، و التعقيب، و لأخذوا حذرهم من مذهب الفلاسـفة فيهـا، فلم يكن بعض أجلّتهم ليفتتنوا بسحر ذاك المذهب.

فلا يُستكثر على القارئ، بعد هذا الإيضاح، إن أنفق شهراً من وقته في قراءة ما كتبته بشأن هذه المسـألة، و عُـني بها على الأقل بعض ما عنيت.

فـــإني كتبته في أكــثر من نصف ســنة[49]، و ليس الشــهر بكثير إن مضى في بحث حقيقة الله، و حاشـاي أن أكـون واضع حقيقة الله موضع البحث، و التـــدقيق؛ أو مـــدعي اكتشـــافها، و إنما أنا مـــدحض -إن شـــاء اللـــه- مـــزاعم الواضعين، و المدعين، و لو من غير شعور منهم<102>.

فكـأن جمهـور المتكلمين -القـائلين بزيـادة الوجـود على الماهية في الواجب أيضاً- قالوا: إنا لا نعلم حقيقة الله، و نعلم أنه موجود؛ و الذي يُعلمُ غـير الـذي لا يُعلم ضـرورةً؛ فيلزم أن يكون وجوده غير حقيقته، و لو في التصور.

و الفلاسفة قالوا: حقيقة الله، الوجود الخاص، أي الوجود المجـرد عن الماهيـة، مع عـدم الخلاف بين الفلاسـفة، و المتكلمين في كون الوجـود المطلق مشـتركاً معنويـاًّ بين الوجودات.

و قالت الصوفية: حقيقة الله، الوجود المطلق.

و من العجب، أن مذهب الفلاسـفة هـذا مختـار المحققين من المتكلمين أيضاً ....

و نحن عند تـدقيق هـذه المـذاهب، نُغفل مـذهب الشـيخ الأشـعري، الـذي يُـرى في النظـرة الأولى، أنه أقـرب إلى مذهب الفلاسـفة منه إلى مـذهب المتكلمين و ليس الأمر كذلك.

و إنما ذهب إلى ما ذهب إليه من أن "وجود كل شيء عين ذاتـه"، بنـاءً على أنه من المنكـرين للوجـود الـذهني، و لا تغـــاير عنـــده، و لا تمـــايز في الخـــارج بين "الشـــيء"، و "وجـــوده"؛ فهو إنما يقـــول بكـــون "الوجـــود عين الهوية الخارجيـــة"، لا "عين الماهيـــة"، من حيث هي "ذهنـــاً"، و "خارجاً"؛ كما قالت الفلاسفة ...

و لو قال بـ "الوجود الـذهني"، لقـال بزيـادة الوجـود مثل جمهـــور المتكلمين؛ فنغفل النظر في مـــذهب الشـــيخ، تفاديـاً من تشـعب المسـألة أكـثر مما تشـعبت، و لا يعنينا في موضـوعنا هـذا المقارنـةُ بين مذهبـهِ، و بين مـذاهب غـيره .... فمن جـراء هـذا كلـه، نخص الخلاف القـائم بين المتكلمين، و الفلاسفة بالاهتمام.

فنقول أولاً: مـذهب الفلاسـفة، و هـو: "كـون حقيقة الله عبـــارة عن الوجـــود المجـــرد من الماهيـــة"؛ في منتهى الغرابة، إلى حد أنه لا يتصور.

فإذا سـألنا عن هـذا "الوجـود المجـرد"؛ و قلنـا: وجـود أي شيء هو؟

فالجواب: ليس بوجـود أي شـيء، و إنما وجـودٌ مجـردٌ عما يضاف هو إليه.

و لا شك أن النزاع في الوجود بمعناه المعـروف، المقابل للعدم، أي الكون في الأعيان، كما صرح به أحد كبار أنصار هـــذا المـــذهب، أعـــني العلامة التفتـــازاني في (شـــرح المقاصد)، (ص:70)، طبع الأستانة.

و يؤيده: كـون الوجـود بهـذا المعـنى هو المـراد في قولنا عن اللـــه، إنه واجب الوجـــود<103>، الـــذي حصل نـــزاع الفريقين عند تفسيره.

فهو إذن كـونٌ من غـير كـائنٍ، و وجـودٌ من غـير موجـودٍ؛ أعني أنه غير مسـتقل بالمفهومية إلى هـذا الحـد، و هـذا عندي من أجلى المحالات.

لأن "الوجـود"، الـذي هو من المعقـولات الثانية -الـتي لا تكون من الموجودات-؛ كما نص عليه الفلاسفة أنفســهم، و لا سـيما "الوجـود الخـاص" -أعـني الوجـود المجـرد عن الماهية-، لا يتصور إلا بعد معقـولٍ أوّل يضـاف هو إليـه، و يكون صاحبَ هذا الوجود، فليس هـذا الوجـود وجـود اللـه، مع كونه وجوداً خاصاًّ، و إلا كان مضـافاً إليـه؛ بل "وجـودٌ"

---

[48] و للصـوفية الوجودية ولـوعٌ بتشـبث أذيـال الفلاسـفة في كثـير من المسـائل الاعتقاديـة، كـالقول بقـدم العـالم، و عـدم كـون الله فـاعلاً مختاراً، كما ستطلع عليه.

[49] و طال ما كتبتـه، حـتى اسـتحق أن أجعله كتابـاً مفـرداً، و قد أشـار به على بعض أصـدقائي، لكن فضـلت أن أدرجه في هـذا الكتـاب، لتتعاضد أركانه مع بعض، فيزيد كل من أهميته إلى أهمية المجموع.

هو الله، و هو محالٌ، كالكون من غير كائنٍ، و الوجـودِ من غير موجودٍ.

و كـون الله كونـاً من غـير كـائنٍ، ليس معنـاه إلا نفي وجـوده، فـإن وجد كـون من غـير كـائن، فهو الله عند الفلاسفة.

و قد اعـترف ابن رشد -و هو من أذنـابهم- في (الكشف عن مناهج الأدلة، ص:52)، بـ: "أن ما لا ماهية لـه، لا ذات له".

و قـال الإمـام الغـزالي في (تهـافت الفلاسـفة، ص:48): [وجودٌ بلا ماهيةٍ غير معقولٌ، و كما لا نعقل عدماً مرسلاً، إلا بالإضـافة إلى موجـود يقـدّر عدمـه، فلا نعقل وجـوداً مرسـلاً إلا بالإضافة إلى حقيقة معينـة، لاسـيما إذاتعين ذات واحدة، فكيف يتعين واحدٌ متميز عن غـيره بـالمعنى، و لا حقيقة له؟

فـإن نفي الماهيـة، نفي الحقيقـة؛ و إذا نُفي حقيقة الموجود، لم يعقل الوجود؛ فكأنهم قـالوا: "وجـودٌ"، و "لا موجودٌ"، و هو متناقض].

نعم، لو كانت حقيقة الله عبارة عن الوجـود المطلـق، كما ذهب إليه الصوفية الوجودية، أي القائلون بوحدة الوجـود، لكان لها بعض إمكان التصـور، إذ لا يكـون الله حينئذ كونـاً من غـير كـائنٍ، أو بالأصح كونـاً بشـرط عـدم الكـائن، و وجوداً مشروطاً بعدم الموجود.

لكن مـذهب الوجـود المطلق يسـتلزم وجـود الله في كل موجود، كما أن مذهب الوجود المجرد عن الماهية يستلزم عـدم كـون الله أي شـيء، لأن كل شـيء ماهية من الماهيات.

فالله تعـالى على مـذهبي الطـائفتين الوجوديـتين الفلاسفة، و الصـوفية، دائر بين أن لا يكـون أيّ شـيء، و بين أن يكـون كل شـيء؛ فعلى الأول: لا يكـون الله أيَّ موجود، لأن الموجود كائنٌ، أي صاحب الكون، لا الكون من غير صاحب؛ و على الثاني: يكون كل موجود.

و نحن الآن بصـدد مناقشة<104> المـذهب الأول، الـذي خفي بطلانـه، حـتى على أجلة علمائنـا؛ قبل المـذهب الثاني، الظاهر البطلان.

منشأ الخلاف بين الفلاسفة، و المتكلمين:

أما منشأ الخلاف بين الفلاسـفة و المتكلمين، و دافع الفلاسفة إلى هذا المذهب الغريب فأمران اثنان:

الأول: شدة اعتنائهم بأن يكون الله تعالى بسيط الحقيقة كل البسـاطة، تحـرزاً من الاحتيـاج اللازم للـتركب، لأن المركب يحتاج إلى أجزائه، حـتى إنهم بهـذا السـبب نفـوا عن الله الصـفات، و هو بحث معـروف في علم الكلام، يكون محل الخلاف بين الفلاسفة و المتكلمين.

فلعلهم يزعمـون أنه لو لم يكن "الله الوجـود المجـرد عن الماهية"، و كان له ماهية من الماهيات، لكـان مع الوجـود الـذي لا بد منه أيضـاً، مركبا من الماهية و الوجـود، فاحتاجت ماهيته في تحققها إلى وجوده، و احتاج وجـوده إلى ماهيته احتياج الصفة إلى موصوفها، و الاحتياج محال على الله تعالى، فاختير أن يكون وجـوداً من غـير ماهيـة، ما دام لا يجوز أن يكون ماهية بلا وجود.

و الجـواب: أن "الماهيـة"، و "الوجـود" شـيء واحـدٌ في الخارج، لا يتميزان، فلا يتصور التركيب بينهما، و لا حاجـةُ أحدهما إلى الآخر، و يلزم أن يكون الأمر كذلك في الذهن أيضاً، ليكون تمثيله لما في الخارج تمثيلاً صحيحاً.

أما إمكان التمييز بينهما في الـذهن، بنـاءً على أنه لا حجر في التصـورات، فلا محـذور فيـه؛ لأن الله -بـالنظر إلى إمكان هذا التمييز- يكون عبارة عن ماهيته البسـيطة، و لا حاجة لها في تصـورها، من حيث أنها ماهية بسـيطة إلى الوجـود، و لا لوجودها من حيث أنه وجـود، إليها ... فلو كـانت ماهيته محتاجة في الـذهن إلى وجـوده، أو وجـوده محتاجاً إلى ماهيته، لما أمكن التمييز بينهما في الذهن، و هو خلاف المفروض.

و لك أن تقول: لو كان الشيء مع وجوده مركبـاً، لـزم أن لا يكون البسيط موجوداً<105>.

ثم من الضروري أن يكون لله ماهية، يكـون هو بها هـو، و يمتاز بها عن غيره.

و من الضـروري أيضـاً أن يكـون له وجـود، أي كـون في الأعيـان، كما تقتضـيه أدلة إثبـات الـواجب؛ فمحاولة الاسـتغناء بوجـود الله عن ماهيتـه، بجعله وجـوداً من غـير ماهية، تكـون محاولـةَ الاسـتغناء عن الله نفسِـه، و تجعله كما قلنا كونا من غير كائن.

فكل موجودٍ لا مندوحة من أن تكـون له ماهيـة، يمتـاز بها عن غيره، كما لا بد أن يكون له وجودٌ.

على أنك إذا جعلت الله وجوداً من غير ماهيـة، و قلت: إنه يمتاز بوجوده الخاص، أي بكونه وجوداً مجرداً عن الماهية، يكون هذا الوجود الخاص ماهية له، فلا يتسنى لك تجريـده عن الماهية، أي عما يكون هو به هو.

ثم يلزم لهذه الماهية، التي هي عبارة عن الوجود الخـاص المجرد وجودٌ آخر، بأن يقال: هل يوجد وجودٌ يقـوم مقـام الماهية، و يستغني عنها؟

كما سنضع موضع البحث، أنه هل يكون الوجود المجرد من الموجودات؟

ففي النتيجة يرجع الأمر إلى ما يقـول المتكلمـون من "ماهية مخصوصة، و وجود زائد عليها".

و قد اعترف أنصار مذهب الفلاسـفة بـأن الوجـود بمعـنى الكـون المطلق في الأعيـان، أو حصـةً منـه، لا نـزاع في زيادتـه، كما صـرح به العلامة التفتـازاني في (المقاصـد، ص:72).

فإذن ماذا حصل من مخالفة مذهب المتكلمين؟

و لا فرق بين مذهبي الفـريقين إلا أن المتكلمين اجتنبـوا تعيين الماهية لله تعالى، و الفلاسفة، عينوا له الماهية؛ و هي الوجود.

فقد أصبح لله على مذهب الفلاسـفة ماهيـةٌ، هِيَ الوجـود الخاص المجرد عن الماهيـة، و وجـودٌ زائـدٌ عليهـا؛ بمعـنى "الكون في الأعيان".

و انتهى الأمر إلى أن حقيقة الخلاف بين المـذهبين إنما هي في تعيين الحقيقة لله تعالى، و عدم تعيينه، كما قلنا من قبـلُ، لا في أن الوجـود زائد على الـذات في اللـه، أو غير زائد، لما تبين من أن الفريقين متفقـان على القـول بزيادة الوجـود، بـالمعنى المعـروف، الـذي هو الكـون في الأعيان.

أما الوجــود، الــذي هو عين ذات اللــه، و ماهيته عند الفلاسفة، و غيرُ الوجود، بمعنى الكون في الأعيـان، فهو ليس بمعروف، و لا معـترف به عند المتكلمين، حـتى يصح أن يتخذ محل الـنزاع مع الفلاسـفة، في أنه زائـد، أو غـير زائد.

و أما قول الفاضل الكلنبوي في حواشيه<106> على شرح العقائد العضدية -و هو أيضاً من أنصار مذهب الفلاسـفة-: [لا حصةَ في الله من الوجود، بمعنى: الكون في الأعيان].

فمما يتعجب منه، إذ لا معنى له إلا أن يكون لله وجودٌ في الخارج تعالى الله عنه.

نعم، فـرقٌ بين زيـادة الوجـود في مـذهب الفلاسـفة، و زيادته في مذهب المتكلمين كما ستعرفه، لكنه فرق غـير مُجدٍ للفلاسفة، و أنصارهم.

<u>و الدافع الثـاني إلى مـذهب الفلاسـفة -و هو المهم-:</u> أن الله واجب الوجـود، و هـذه المـيزة لله تعـالى، كما كـانت معروفة عند المسلمين قبل مطالعة كتابنا هـذا، فقد تأكد و تبين، بعد مطالعة كتابنا غاية التبين و التأكد، أن وجـوب الوجود هو الوصف الوحيـد، الـذي يمتـاز به الله عن غـيره من الموجودات.

حـتى إن إثبـات وجـود اللـه، عبـارة عند علمائنا عن إثبـات موجودٍ واجب الوجود، فمن وجب وجـوده فهو اللـه، كائنـاً من كـان ذلك الـواجب الوجـود، و الـذي لا يجب وجـوده لا يكون الله، و لهـذا لم يقنعنا دليل الأخلاق، الـذي هو دليل الفيلسوف "كانت" لإثبات وجود الله.

ثم إن وجـود اللـه، و إن كـان ثابتـاً بالضـرورة عند عقولنا ببرهان مأخوذ من وجود العالم، و واجباً بهذا المعنى، لكن هذا البرهان القائم على وجود الله، و وجوب وجـوده، كما سبق تفصيله في الفصول المتقدمة لهذا الكتـاب، لم يكن طبعاً علةَ "وجوده"، و "وجوبِ وجوده" في نفس الأمـر؛ و إنما هو علة لعلمنا بهما، المتـأخر عنهمـا، بل المتـأخر عن وجود العالم أيضاً.

فحاجة العـالم المشـهود، الممكن الوجـود إلى الموجـد، تضطرنا إلى الاعتراف بموجود لا يحتاج وجوده إلى موجد، بأن يكون واجب الوجود، و هو الله.

و مع هذا، فلم يكن الله موجـوداً، و لم يجب وجـوده لـدفع احتيـاج العـالم؛ فمـاذا علة وجـوده، و وجـوب وجـوده في نفس الأمر؟

أو بالأوضـح: مـاذا يلـزم أن يكـون اللـه، ليكـون واجب الوجود؟

فـاختلفوا في تفسـير هـذه الدقيقـة، فقـال المتكلمـون: "طريق وجــوب وجــود اللــه، أن تكــون ذاته مســتلزمة لوجوده".

ففهم أنصــار الفلاســفة من هــذا: "أن تكــون ذاته علة لوجوده"؛ فاعترضوا عليه بأنه محـال، مسـتلزم لأن تكـون ذاته موجــودة قبل وجــوده، إذ المفيد للوجــود، يلــزم أن يتقــدم عليه بــالوجود، بنــاء على أن مرتبة الإيجــاد<107> متـــــأخرة عن مرتبة الوجـــــود؛ فما لا يوجد في نفسه لا يتصور منه الإيجاد؛ سواءً كان إيجاد غيره، أو إيجاد نفسه.

و الحق أنه لا علية هنــاك، و لا إفــادة الــذات الوجــودَ لنفســها، و إن أصر عليه الفاضل الكلنبــوي عند انتقــاده لمذهب المتكلمين.

فكما لا تعلل ذاته تعالى، لا يعلل وجـوده؛ و قد اعتُـرف به لضــرورة قطع تسلسل العلل الممكنــة، لوجــود العــالم، فيكون البحث عن علة وجوده خُلفاً ظاهراً.

و لا شك أن المــراد من الاعــتراف به الضــروري، هو الاعتراف بوجوده، و بوجوب وجوده، و هو الذي ثبت بدليل إثبات الواجب.

فكيف يُبحث عن علة الوجوب، للذي ثبت وجوبه بالدليل؟

و إن كنا لا نـدري كيفية وجـوب وجـوده، على وجـهٍ لِمِّيٍّ، لعدم علمنا بحقيقة الله.

و ســيجيء منا في مبحث حــدوث العــالم، أنا لا نســلم باحتياج القديم، الذي لا زال موجـوداً، و لم يسـبق وجـودَه العدم، إلى العلة الموجدة، فضلاً عن احتياج الواجب.

و إن شـئت قلت: ليست هنـاك علية الـذات لوجودهـا، بل اقتضــاؤها الوجــود، و المقتضِــي لا يلــزم أن يكــون علة موجدة.

ألا تـرى أن الماهيـات مقتضـية للوازمهـا، و ليست فاعلة لهــا، مثل اقتضــاء الأربعة للزوجيــة، كما حققه الفاضل السيلكوتي، في حواشيه على (شرح المواقف).

و ليس في الخــارج هنا إلا موجــود واحــد، و هو الــذات المتصفة بالوجود؛ و زيادة الوجود التي يقولـون بهـا، إنما هي في أذهاننا لا في الخـارج، كما أن الاتصـاف بـالوجود انتزاعي لا حقيقي.

و قالت الفلاسـفة: "طريق وجـوب وجـود اللـه، أن يكـون الوجـود حقيقة اللـه، و ليس هنـاك طريق أضـمن لوجـوب الوجود من هذا؛ فيجب الوجود له، و يستحيل انفكاكه منه، استحالة انفكاك الشيء من نفسه...".

و قد راق اكتشـــاف هـــذا الطريق كثـــيراً من محققي المتكلمين المتأخرين، فقالوا: "امتناع الانفكاك كما يكـون بطريق عِلِّيَّةِ الذات لوجوده، يكون<108> أيضاً بطريق عينية الذات له".

و الثاني أبلغ، لأن انفكاك الشيء عن نفسه، أشد امتناعـاً من انفكـاك المعلـول عن علتـه، فتصـور الانفكـاك على مذهب المتكلمين ممكن، و المتصوَّر محالٌ.

و على مــذهب الفلاســفة: التصــور، و المتصــور كلاهما محالٌ.

و لم تنته المسـألة عند هـذا الحـد، بل تولـدت من مـذهب الفلاسـفة إشـكالات نريد تحليلها بعـون الله و توفيقـه؛ و قد نبهنا إلى مرمى الفلاسـفة في مـذهبهم، و الآن نـذكر المحـاذير المترتبة عليـه، ثم نـذكر محـاولات التخلص منها لأنصار هـذا المـذهب، و ما في تلك المحـاولات من وجـوه الضـعف، و السـخف؛ كل ذلك في إجمــال بعد إجمــال، و تفصيل بعد تفصيل، و لا أسأم أنا، و في ظـني بعد سـآمة القارئ، أعتمد على قول النـبي ﷺ: «منهومـان لا يشـبعان؛ طالب الدنيا، و طالب العلم».

لا أســأم أنا من التفكــير في بحث علمي، و ديــني معــاً، لاسيما إلهي، و لا سيما إذا كان محفوفاً بالمزالق، و كـان واجـبي التنبيه على المـتزلقين .... لا أسـأم من التفكـير فيـه، إلى حد أنه يكـون جليسي في حجـرة الاشـتغال، و ضجيعي في فراش النوم.

أما الصعوبة في درس هذه المسألة، و نحن ما وصلنا بعـدُ إلى مذهب "وحدة الوجود"، و نقاش أصحابه، و أنصاره؛ و إنما نحن الآن في درس المذهب الفلسـفي، القائل بـأن: "وجود الله، عين ذاته"؛ ذلك المذهب الـذي اختـاره طائفة من محققي المتكلمين، و الـــذي فتح عنـــدي طريقا إلى مذهب "وحدة الوجود".

.... أما الصـعوبة في درس هـذه المسـألة، فـإن كـان فيهـا مـا يـزعج بعض القـراء، و ينفـرهم عن تعقبهـا، ففيهـا مـا يـرغب البعض الآخر، الذين يدركون أن الحصـول على لـذة الحـل في المسائل العلمية، يكون بقدر ما تنطـوي عليـه من الصـعاب، و يعانيه دارسها من الأتعاب؛ قال المتنبي:

دعيني أنل ما لا يُنال من العلى	**فصعب العلى في الصعب، و السهل في السهل**
<109>تريدين لُقيان المعالي رخيصة،	**و لا بد دون الشهد من إبر النحل**

قد علم القارئ أن المقصود الأصلي من القول، بــ "كـون حقيقة الله الوجود"، هو التأمين على وجوب وجوده بـأبلغ وجـــه، و لا شك في أن المـــراد بـــالوجود، الـــذي يُطلب التسـجيل على وجوبـه، هو الوجـود المعـروف البـديهي المفهـوم، و هو الكـون في الأعيـان، كما أن المـراد من

الوجود عند إقامة الأدلة لإثبات وجود الله، هو هذا المعنى بعينه ...

غير أن أدلة الإثبات ترينا وجوب وجود الله بالطرق الإِنِّيَّة -بالنون المشددة المكسورة، و الياء المشددة المفتوحة، نسبة إلى لِمَ-، استدلالاً على وجود الله من وجود أثره، الذي هو العالَم، من غير اطلاع على حقيقة الله...

و كون حقيقة الله الوجود إن صح، يفتح طريقاً لمعرفة وجوب وجوده، متضمناً للسبب الحقيقي في ذلك؛ حين كانت أدلة الإثبات لا تجاوز أن تكون أمارات.

فيرد على مذهب الفلاسفة إشكالان عظيمان:

أولهما: أن مذهبهم يتضمن تعيين الحقيقة لله تعالى، الذي لا تعلم حقيقته، باتفاق العقلاء، حتى إن الخلاف بينهم و بين المتكلمين أحق عندي أن يعتبر خلافاً في "تعيين الحقيقة لله تعالى، على أنها الوجود، و عدم تعيينها"؛ من أن يعتبر خلافاً في "زيادة وجود الله على ذاته، أو عدم زيادته".

كما تبين رجوع مذهبهم إلى مذهب المتكلمين في أمر الزيادة، و سبق ذكره في (ص:105).

و الجواب: عن الإشكال بأن هذا وجود خاص غير معلوم الحقيقة، مخالف لسائر الوجودات، لا يجدي نفعاً ...

فمن أين علموا -ما لا يعلمون حقيقتَه- أنه و جود، و أنه حقيقة الله؟

فلو قالوا عن هذا الوجود الخاص: إنه وجود خاص بذات الله، لا نعرف حقيقته، لكان له وجه.

لكنهم قالوا عنه: إنه الوجود الذي هو ذات الله، و حقيقته[50].

فمن أين علموا ذلك، و هم لا يعرفون حقيقة الله، و لا حقيقة <110> هذا الوجود، الذي جعلوه حقيقته؟

و كيف حكموا بالحمل المتواطئ بين هذين المجهولين؟

على أنا لا نسلم بأن خصوصية هذا الوجود تمنعه من كونه معلوم الحقيقة، كسائر الوجودات؛ إذ لا خصوصية له غير كونه "مجرداً عن الماهية"، و قد يعبرون عنه بـ "الوجود المحض"، و هو أيضاً بمنعى "المجرد عن الماهية" ....

و لو كان لهذا الوجود الذي اعتبره الفلاسفة حقيقة الله، خصوصيةٌ زائدة على كونه وجودا مقيداً بالتجرد عن الماهية، و كانت تلك الخصوصية الزائدة هي التي جعلته غير معلوم الحقيقة، لما أمكنهم استخراج وجوب الوجود الخاص، الذي لا يعلمون حقيقته من كون حقيقته الوجود.

مع أنهم إنما حكموا بكون حقيقة الله الوجود، لغرض استخراج وجوب الوجود منه؛ فكان حتماً أن يعلموا حقيقة ذاك الوجود المفروض حقيقة الله.

و لا يظنن أن الخصوصية أتت هذا الوجود من الله، و من كونه غير معلوم الحقيقة، إذ لم تبق له تعالى حقيقة مجهولة، بعد أن جعلوا حقيقته الوجود، فيلزم أن لا يخرج الكلام هنا عن موضوع الوجود ... فإن كان الوجود معلوم الحقيقة كان الله كذلك، و إلا فلا.

و الوجود معلوم المعنى عندهم، فالله هو الوجود، لا أزيد منه، و لا أنقص.

فإن كانت في الوجود خصوصية من نفسه، فله ذلك، و لا يأتيه أيُّ خصوصية من الله، لأن الله هو ذلك الوجود المجعول حقيقتَه لا غير.

أما جواب بعض أنصار الصوفية الوجودية، الذين يرد عليهم ما يرد على الفلاسفة من الإشكال المذكور، بأن الوجود على إطلاقه لا يعلم كنهه.

فمع كونه مخالفاً لما تقرر عند العلماء من "أن الوجود بديهي المفهوم، متعذر الحد من بداهته".

يرد عليه: أن أصل الإشكال الموجه إلى مذهب الفلاسفة، لزوم كون الله معلوم الحقيقة؛ لأن من قال حقيقة الله الوجود، فقد ادعى العلم بحقيقة الله، و إن كان حقيقة الوجود غير معلومة.

كما لو فرض أن قائلاً يقول: "إن الله هو الكهرباء" -تعالى الله عن فرض الفارضين- فهو يكون قد ادعى <111> العلم بحقيقة الله، و إن كنا لا نعلم حقيقة الكهرباء.

و صفوة القول: أن البحث عن سر كون الله واجب الوجود في نفس الأمر -كما عرفت من أنه المقصود من وضع المسألة-، باكتشاف هذا السر من طريقه اللِّمِّيِّ، لا من طريقه الإِنِّيِّ، المعلوم لنا من أدلة إثبات الواجب؛ لا شك في أنه يتوقف على العلم بحقيقة الله.

و لذا قالوا "أن حقيقة الله الوجود"، فلا يجوز لهم بعد قولهم هذا أن يعودوا و يقولوا: "نحن لا نعلم حقيقة الوجود"؛ فإن كان الوجود حقيقة الله المعلومة، فذاك اعتراضنا عليهم، بأن "حقيقة الله لا تعلم" بإجماع العقلاء.

و إن كان "الوجود حقيقة الله غير المعلومة"، فهو تناقض ظاهر؛ مع أنه يلزم لأن يُعلم سر وجوب وجود الله، من كون حقيقته الوجود أن يكون معنى الوجود الذي جعلوه حقيقة الله معلوماً لهم.

بل يجب أن يكون هذا الوجود متحد المعنى مع الوجود، الذي في وجوب الوجود، و إلا فلا يستخرج وجوب الوجود المعلوم من الوجود المجهول الحقيقة، إذ لا يكون من حقهم أن يلاحظوا في انفكاك أحد الوجودين المختلفين في المعنى عن الآخر، استحالة انفكاك الشيء من نفسه، و لن يكون الوجود المجهولُ الحقيقة نفسَ الوجود المعلوم الحقيقة.

<u>و ثاني الإشكالين -و هو أعظم، و طويل الذيل-</u>: أن الوجود بالمعنى المعروف، المطلوب عدم انفكاكه من الله، ليكون واجب الوجود، و هو الكون في الأعيان، معنى مصدري غير قائم بنفسه، فكيف يكون هو ذاتَ الله القائمة بنفسها؟

و المطلوب من جعل "حقيقة الله الوجود"، جعله "واجب الوجود"، أي موجوداً لا ينفك منه الوجود، لا جعله وجوداً لا ينفك منه الوجود؛ فلا ينفع في الحصول على هذا المطلوب جعل حقيقة الله هي الوجود نفسه ...

بل لا يصح كون الله نفس الوجود، الذي ليس من الموجودات، و إنما هو معدوم، أو حال متوسط بين الموجود و المعدوم؛ و الموجود ما يتصف بالوجود، لا ما يكون نفس الوجود، و لا يلزم اجتماع النقيضين من اتصاف الموجود بالوجود المعدوم، لا في معروض الوجود، فإنه موجود فقط، و لا في الوجود نفسه، فإنه معدومٌ فقط.

نعم، يلزم اتصاف أحد <112> النقيضين بالآخر، بطريق الاشتقاق إذا قلنا: "الوجود معدوم"؛ و ليس ذلك بمحال، و إنما المحال اتصاف أحد النقيضين بالآخر، مواطأة، كأن يقال مثلا: "الوجود عدم"[51].

---

[50] حتى إنه لا يجوز عندهم بعد هذا القول أن يقولوا عنه: "وجود الله"، بل الوجود الذي هو الله؛ و حتى إنه لا يجوز أن يقال عن الله واجب الوجود، بل الواجب فقط؛ إذ لا وجود له غير ذاته، أو بالأصح لا ذات له غير الوجود.

[51] "الحمل المتواطئ"، و "الحمل بالاشتقاق بين الموضوع، و المحمول"، اللذين تتكون منهما القضية الحملية؛ و كذا "الوصف المتواطئ"، أو "بالاشتقاق"؛ و "المعقولات الثانية"، و "المعقولات الأولى" المذكورتان من قبل؛ و أنه "لا حجر في التصورات"، و ما سيأتي من أن "صحة

فعند الجواب عن هذا الإشكال العظيم، يبتدئ الاضطراب و التعسف في مذهب الفلاسفة، و التكلف بما يمجه العقل السليم؛ و لا ينجيه من هذا الإشكال و الاضطراب ما وقع من المساعي المبذولة في مناصرته من أشهر مشاهير علمائنا المحققين، كالعلامة التفتازاني، و المحقق الدواني، و الفاضل السيلكوتي، و الكلنبوي، بل العلامة الشريف الجرجاني أيضاً.

فلو رأيت كلمات الأول في (شرح المقاصد)؛ و الثاني في كتبه المختلفة مثل (شرحه للعقائد العضدية)، و (حاشيته على التجريد)؛ و الثالث في (حاشيته على شرح المواقف)؛ و الرابع في (حاشيته على شرح الدواني للعقائد) المذكورة؛ و شهِدتَ تلك المساعي الجبارة المصروفة في تأويل هذا المذهب، و تفضيله على مذهب المتكلمين، لقضيت عجباً.

فتارة يدعون كما يدعي الصوفية الوجودية "أن الوجود موجود، بل هو أحق بالموجودية من الموجود؛ لأنه موجود بنفسه، و الموجود موجود بالوجود".

و يغيب عنهم -أي عن أنصار مذهب الفلاسفة- أن هذه الدعوى -التي سنبطلها إن شاء الله-، إن صحت على إطلاقها؛ فلماذا لجأوا في تارتهم الأخرى إلى تخصيص الامتياز بالموجودية، و الاستقلال بالمفهومية بالوجود الخاص، الذي جعلوه حقيقة الله تعالى، و لم يثبتوا في التمسك بإطلاق هذه الدعوى؟

فيفهم من تمسكهم تارة بامتياز الوجود الخاص على سائر الوجودات بالمزايا المذكورة، و تارة بادعاء تلك المزايا للوجود المطلق، أن كلا منهما غير معوَّل عليه.

ثم إن هذه<113> الدعوى لو صحت على إطلاقها، كان مطلق الوجود واجب الوجود، و نجح مذهب الصوفية، و لم ينتفع بها الفلاسفة.

لكنهم من اضطراب موقفهم، لا يميزون النافع من الضار.

و تارة يدعون أن مرادهم من الوجود، الذي جعلوه حقيقة الله، هو الوجود الخالص، لا الوجود بمعنى الكون في الأعيان، و لا حصةٌ منه.

و ذلك الوجود الخاص، مختلف الحقيقة عن سائر الوجودات، و إن كان مشاركاً لها، في كونه معروضاً لمفهوم الوجود، بمعنى الكون؛ كوناً خاصاً، قائماً بنفسه، قيوماً لغيره.

و هذا الجواب، هو الذي اعتمد عليه العلامة التفتازاني في (شرح المقاصد)، حتى كرره إزاء كل اعتراض، و رد على مذهب الفلاسفة.

و فيه:

أولا: أن جواز كون أحد معروضات الوجود، بمعنى الكون، و يعنون بذلك الأحد، ما جعلوه حقيقة الله تعالى، كوناً خاصاً، قائماً بنفسه، قيوماً لغيره؛ لا يكفي في أن يكون حقيقة الله، إذ يجب أن يكون الله قائماً بنفسه، قيوماً لغيره فعلاً؛ و لا يكفي في أن يكون كذلك.

مع أن هذا الجواز مستبعد لذلك الأحد من معروضات الوجود، ما دام هو أيضاً كوناً، كما قاله المجيب، و إن كان كوناً خاصاً؛ إذ القيام بنفسه ليس من شأن الكون، بل من شأن الكائن.

الحمل بين المحمول و الموضوع، مشروط باتحادهما في الخارج، و تغايرهما في الذهن، أي في المفهوم"... كل ذلك من تعبيرات، و اصطلاحات، و قواعد المنطق، الذي يستهان به في مصر الحديثة تحت تعبير "الصوري"، أو "الشكلي"، أو "التجريدي"، و لا يرغب فيه.

و إن شئت فقل: يرى الإعراض عنه أسهل من الاشتغال به، و استخدامه في ساحة العلوم، و الأفكار كسلاح ساحق، أو كميزان ناطق.

و ثانياً: لو سلمنا بكون أحد معروضات الوجود، بمعنى الكون في الأعيان وجوداً خاصاً، ممتازاً على غيره من الوجودا المعروضة بالقيام بنفسه، كان الوجود الخاص المعروض غير الموجود العارض، الذي بمعنى الكون في الأعيان، و الذي لا يقوم بنفسه، فضلاً عن أن يكون قيوماً لغيره.

و قد كانت الفلاسفة اعتبروا حقيقة الله، نفس الوجود، ليكون انفكاك الوجود منه مستحيلاً، استحالة انفكاك الشيء من نفسه، فيتحقق له وجوب الوجود بهذه الطريقة.

غير أنه بعد جوابهم المذكور، حصل هناك وجودان؛ أحدهما: وجود خاص، هو حقيقة الله، و ليس بمعنى الكون في الأعيان، بل معروضه؛ و الثاني<114>: عارض هذا المعروض، أعني الوجود، بمعنى الكون في الأعيان، و هو المطلوب ثبوته لله، ثبوتَ الشيء لنفسه، ليتحقق له وجوب الوجود على أبلغ وجه.

فأصبحت حقيقة الله وجوداً، و المطلوب ثبوته وجوداً، بالمعنيين المختلفين؛ و أصبح أحد الوجودين معروضاً، و الآخر عارضاً...

فاختلت وحدة الوجود، الذي كان يراد تثبيت وجوبه لله، بجعل حقيقته الوجودَ نفسَه؛ و صار الوجود، الذي هو حقيقته، معروضَ الوجود، المطلوب ثبوته له، لا عينَه، كما ادُّعي في مبتدإ المسألة.

و اقترب مذهب الفلاسفة من مذهب المتكلمين، في افتراق وجود الله عن حقيقته، بأن يكون أحدهما عارضاً، و الآخر معروضاً.

إلا أن للفلاسفة أن يتعزوا بعد هذا، بكون العارض و المعروض في مذهبهم، كلاهما الوجود، و إن كانا على معنيين.

و بفضل هذا، يكون الاتصال بين العارض و المعروض أقوى مما كان بينهما في مذهب المتكلمين، و أوضح.

حيث أن المتكلمين لا يستطيعون تعيين ما يربط وجود الله بحقيقته، التي هي غير الوجود؛ أو بالأصح التي لا يعلمونها.

فإن كانت رابطة العلية، ففيه ما سبق من المحذور؛ و إن كان غيرها، فماذا هو؟

أما في مذهب الفلاسفة، فالوجود الخاص، الذي هو حقيقة الله يستلزم الوجود الثاني، المطلوب ثبوته له، استلزامَ الجزئي للكلي، الذي هو عرض عام له، و إن لم يستلزمه استلزامَه لنفسه.

و لم يجعلوا الوجود الثاني، المطلق ذاتياً، للوجود الخاص، بل التزموا أن لا يكون كذلك، مع كون الاتصال بين الجزئي و الكلي الذاتي، الداخل في حقيقته أشد مما بينه و بين العرض العام الخارج؛ تحرزاً عن التركب في حقيقته تعالى.

و استدلوا عليه بأن الوجود المطلق كليٌّ، مشكِّك، تندرج تحته وجودات مختلفة الحقائق، و الواقع على الأشياء بالتشكيك، يكون عارضاً لها، خارجاً عنها، لا ماهيةً لها، أو جزءَ ماهية.

و إني لا أسلم لهم بأن الوجود المطلق خارج عن الوجود الخاص، مادام الوجود الخاص وجوداً، و الوجود المطلق يشتمل عليه، و يشترك بينه و بين سائر الوجودات، اشتراكاً معنوياً.

و كذلك لا أسلم أن الملطق فيما أتوا به من الأمثلة، كالحرارة المطلقة، بالنسبة إلى<115> الحرارات؛ و النور بالنسبة إلى الأنوار المختلفة، مثل نور الشمس، و نور

السراج؛ خارجٌ عن أنواعه المقيدة، بالإضافة إلى أشياء مختلفة.

و إنما أسلم أن مطلق النور مثلاً خارجٌ عن الشمس؛ و السراج، و الكهرباء، عرضٌ عامٌّ لها، لا خارجٌ عن أنوارها، مادام كل منها نوراً، و ليس أقرب إلى النور من النور، و لا إلى الوجود من الوجود، حتى لا يكون مطلقهما داخلاً في مقيدهما.

و إذا كان مطلق النور، خارجاً عن النور الخاص؛ فأي شيء يكون داخلاً فيه؟

و كذا الوجود المطلق، بالنسبة إلى الوجود الخاص؛ اللهم إلا أن يكون "الوجود"، و "النور"، و "الحرارة" مشتركات لفظية، لا يوجد بين الأشياء التي تطلق عليها جامع معنوي.

أما قولهم: "إن التشكيك في الكلي، يدل على أن ما يندرج تحته حقائق مختلفة"[52]؛ فلا يُثبت كون الوجود المطلق خارجاً عن الوجودات الخاصة، ألا يرى أن الحيوان تندرج تحته حقائق مختلفة، مثل الإنسان، و الفرس، و الدجاج؛ و مع هذا، فليس الحيوان عرضاً عاماًّ لها، خارجاً عنها...

و لأجل ما ذكرنا من الملاحظات، قال العلامة الشريف الجرجاني، في شرح المواقف (ص:208)، جزء أول، طبعة الاستانة: [الماهية، و أجزاؤها، لا تكون مقولة بالتشكيك على أفرادها، كما اشتهر فيما بينهم].

و قال المحشي، حسن جلبي، تعليقاً على قول الشارح: "كما اشتهر فيما بينهم": [إشارةٌ إلى ضعفه، على ما حققه في (شرح التجريد)].

و يرد عليهم أيضاً، أن هذا الوجود الخاص، الذي يدعون كونه "حقيقة الله"، شيءٌ غير الوجود المطلق، الذي هو معلوم الحقيقة، لئلا تكون حقيقة الله، الذي لا تعلم حقيقته، معلومةً.

فإذن، لا يكون الوجود المطلق، الذي هو معلوم الحقيقة، و هي الكون في الأعيان، حتى عرضاً عاماًّ، لهذا الوجود الخاص، غيرِ المعلوم الحقيقة؛ كما لا يكون ذاتياًّ له، بل يكون أجنبياًّ عنه، و لا يوجد بينهما مناسبة غير اسم الوجود.

و من هذا، ترى الفاضل السيلكوتي في حواشيه، على شرح المواقف، كما سيأتي نصه، يتعب كل التعب، في حمل الوجود المطلق على هذا الوجود الخاص، حملاً متواطئا.

و خلاصة اعتراضنا هذا، أن قولهم في هذا<116> الوجود الخاص، أنه "لا تعلم حقيقته" يقتضي كون الوجود المطلق، مشتركاً لفظياًّ، بينه و بين غيره من الوجودات، لا معنوياًّ؛ و ذلك فضلا عن كونه خلاف ما صرحوا به؛ يجعل الوجودين "الخاص"، و "المطلق" أجنبياًّ بعضه عن بعض، بل استلزامَ الخاص للمطلق، أو استحالةَ انفكاكه عنه، استحالة انفكاكه من نفسه.

و ثالثاً، و هو أعظم، و أهم: إني لا أسلم ما سلمت لهم به، عند الاعتراض الثاني، من دعوى امتياز الوجود الخاص، الذي لجأوا إليه، و جعلوا حقيقة الله، بالقيام بنفسه، و القيومية لغيره.

فأقول: من أين هذا الامتياز له من بين سائر الوجودات؟

فإن كان ذلك مقتضى كونه وجوداً، ففيه ما أوردته على جوابهم الأول، من لزوم أن يكون كل وجود، في كل موجود كذلك؛ و هو مذهب وحدة الوجود، الذي لا يرضاه الفلاسفة، و جُل أنصار مذهبهم.

و إن كان ذلك مقتضى هذا الوجود الخاص، الممتاز، بكونه حقيقة الله، ففيه دورٌ، و مصادرةٌ على المطلوب، لأنهم جعلوا حقيقة الله الوجود، ليكون انفكاك الوجود منه مستحيلا، استحالة انفكاك الشيء من نفسهِ، فيحصل له وجوب الوجود.

و معنى هذا، أن الله واجب الوجود، لكونه الوجودَ نفسَه؛ لا أن الوجود، المجعول حقيقةَ الله، موجودٌ، و واجب الوجود، لكونه الله نفسَه.

فإذا كان مذهب العينية: أي كون وجود الله عين ذاته، بعد ابتدائه بالدعوى الأولى، القائلة بأن الله واجب الوجود، لكونه الوجود نفسه؛ ينتهي إلى الدعوى الثانية، القائلة بأن الوجود الخاص، الذي جعلوه حقيقة الله، موجود، و واجب الوجود، لكونه الله نفسه؛ كان هذا مصادرةً، قائلة بأن الله واجب الوجود، لكونه الله.

و هذا الاعتراض، الذي ألهمنيه الله تعالى، حسْبهُ قاصماً لظهور الفلاسفة، و أنصارهم القائلين بأن: "حقيقة الله، الوجود"؛ و هو منشأ كون الله واجب الوجود.

و يدعون تارة ثالثةً، في الجواب عن الإشكال الثاني، أن مرادهم من الوجود، الذي جعلوه حقيقة الله، ليس المعنى المصدريَّ، أي الكون في الأعيان، بل الوجود بمعنى "مبدأ<117> الآثار الخارجية".

و هذا هو الجواب الذي مشى عليه المحقق السيلكوتي، و الفاضل الكلنبوي؛ و فيه ما في الجواب السابق، من التكلف، و التعسف؛ بل أكثر.

حيث أبعدوا الوجود عن معناه المعروف في اللغة، و الاصطلاح، و ابتدعوا معنى آخر له، يعم الوجود بالمعنى المعروف المصدري، القائم بغيره، لكونه مبدأ الآثار الخارجية في الممكنات، و يعم ذات الله المحضة، لكونها مبدأ الآثار الخارجية، من غير حاجة إلى اتصافها بصفة الوجود.

و الغرض من ابتداعه تصحيح إطلاق الوجود على الله، بصرفه عن معناه المصدري.

فللوجود، بالمعنى المبتدع، أي بمعنى مبدأ الآثار الخارجية، فردان: أحدهما: الله تعالى، و هو قائم بنفسه؛ و الآخر: الوجود المعروف، أي الكون في الأعيان، لأنه أيضاً مبدأ الآثار الخارجية في الممكنات؛ و قد صرحوا بهذين الفردين.

فيرد عليهم: أن الوجود، الذي هو الله تعالى، و الذي بمعنى مبدأ الآثار، كيف يجوز أن يعم غيرَه، و يصدق عليه أيضاً؟

فإذن ليس الوجود، الذي هو بمعنى مبدإ الآثار هو الله، و إنما هو الحقيقة النوعية، الشاملة له، و لغيره؛ و هو خلاف ما فرضوه، من أن حقيقة الله الوجود، بمعنى مبدأ الآثار.

و إذا كان الله فرداً من الوجود، بهذا المعنى؛ و هو حقيقة نوعية له، ففيه ما يفرون من اندراجه تعالى مع غيره، تحت حقيقة نوعية، لاستلزامه التركب.

فإذا كان الوجود بمعنى "مبدأ الآثار" يصدق على الله، و على غيره؛ فبماذا يتماز "مبدأ الآثار"، الذي هو الله عن غيره؟

ثم إن ما به الامتياز، يكون طبعاً إير ما فيه الاشتراك؛ فيلزم التركب.

---

[52] الكلي، إن استوت أفراده فيه، كالإنسان بالنسبة إلى أفراده، فمتواطئ؛ و إن كان بعض أفراده أولى به من البعض، كالبياض في الثلج، و العاج؛ أو أقدم من البعض، كالوجود في الواجب، و الممكن؛ فمشكك.

و يرد عليهم أيضاً: أنه إن كان مرادهم من الوجود، الذي جعلوه حقيقة الله، مبدأ الآثار الخارجية، فليقولوا "إن حقيقة الله هي مبدأ الآثار"، بدلاً من أن يقولوا أولاً: "إن حقيقته الوجود"؛ ثم يفسروا الوجود بـ "مبدإ الآثار".

لكنهم ما فعلوا ذلك، لأن كون "الله مبدأ الآثار <118> الخارجية"، لا يضمن له وجوبَ الوجودِ.

ألا يرى أن وجود الممكنات يصدق عليه، أنه مبدأ الآثار الخارجية.

و حسبك أن لمبدإ الآثار فردين، على ما قالوا، و أن أحدهما: وجود الممكنات، و هو ليس بوجودٍ واجبٍ، لعدم كونه حقيقتها.

فهم يقولون أولاً: "إن حقيقة الله الوجود"، ليكون وجوده واجباً، لا ينفك منه، عدمَ انفكاك الشيء من نفسه؛ ثم لما اعترض عليهم بأن: "الوجود غير موجود"، أو على الأقل "غير قائم بنفسه"؛ فكيف يكون ذات الله و حقيقته؟

عادوا فقالوا: إن "المراد من الوجود، مبدأ الآثار الخارجية"؛ إخفاءً لكون الوجود مما لا يستقل بالمفهومية، و لا يقوم بنفسه، فلا يستأهل لأن يكون ذاتَ الله، و حقيقته.

و عند ذلك، يقال لهم: إن تفسير الوجود، المجعول ذات الله، و حقيقته، بـ "مبدإ الآثار الخارجية"؛ لا يضمن له القيام بنفسه، كما لا يضمن ذلك لوجود الممكنات، كونُه مبدأ الآثار.

فالله يكون واجب الوجود، لكونه عين الوجود، لا ينفك منه الوجود، عدمَ انفكاك الشيء من نفسه؛ و الممكنات، مهما وُجدت لا تكون واجبة الوجود، لعدم كون وجودها عين ذواتها، بل زائداً عليها؛ هذا ما نفهمه، أما أن وجود الله يقوم بنفسه، لكونه مبدأ الآثار، و وجود الممكنات لا يقوم بنفسه، مع كونه أيضاً مبدأ الآثار، فهذا ما لا نفهمه.

فهل الوجود، الذي عهدنا به أنه لا يقوم بنفسه، أخرجه تفسيره بمبدإ الآثار عن كونه وجوداً؟

و لا يقال: إن وجود الله، الذي هو عين ذاته، لا يقاس بوجود الممكن، الذي ليس له عين ذاته؛ لأنه تراجعٌ عن الاستمداد من تفسير "الوجود" بـ "مبدإ الآثار"، إلى الاستمداد من كون "الوجود" في الله، عين ذاته؛ و هو لا زال محل النزاع بيننا.

فقد كنا اعترضنا على القائلين به، لافتين إلى أن الوجود لا يكون عين ذات الله، لكونه معنى مصدرياً، غير قائم بنفسه؛ و كان الخصوم التجأوا في دفع اعتراضنا عليهم إلى تفسير "الوجود" بـ "مبدإ الآثار"، فرجوعهم لإتمام الدفع إلى أول المسألة المنازع فيها، أعني كون الوجود في الله عين الذات، يكون مصادرة على المطلوب، و هذه مصادرة ثانية لهم التجأوا إليها.

و مما يجب أن يلفت إليه، أنه لم يخطر ببال أحد من متكلمي المتأخرين، المناصرين <119> لمذهب الفلاسفة، في مسألة وجود الله أن ينعم النظر، و يستقصيَ في هذا الوجود، بمعنى مبدإ الآثار الخارجية؛ غير تنبيه الفاضل الكلنبوي، إلى أن الوجود بهذا المعنى، أعم من الوجود بالمعنى المعروف.

قال: [و لفظ "الوجود"، حقيقة في معنى الكون في الأعيان، و مجاز في معنى المبدإ من باب ذكر الخاص، و إرادة العام؛ لأن كل "وجود"، بمعنى "الكون" مبدأ الآثار الخارجية، بدون العكس، لجواز أن تترتب الآثار على الذات الصرف من غير أن يتصف بفرد من أفراد الكون في الواقع].

أقول: و يفهم من آخر كلامه، أن حقيقة الله عبارة عن الذات البحتة، من غير اتصاف بصفة "الوجود"[53]؛ مع أن المعلوم من مذهب الفلاسفة إلى هنا، بالنظر إلى أقوال مناصريه الوجوديين، أن الله تعالى، وجودٌ مجردٌ عن الماهية، أي عن الذات؛ و أن ذاته عبارة عن الوجود، لا أن ذاته مجردة عن كل شيءٍ، حتى عن الوجود.

و يؤيد هذا المفهوم الجديد، قول الفاضل المذكور، بعد صفحة من قوله المنقول آنفاً: [و ذلك المبدأ هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي، المفسر بـ "الكون"؛ و ذكرُ ما يدل على المعنى المصدري، و إرادة مبدإ انتزاعه شائعٌ فيما بينهم، كما في قولهم: "صفات الله، عين ذاته"؛ إذ المراد أن الآثار التي تترتب على صفة العلم فينا مثلاً، تترتب في الواجب على الذات، لا على صفة زائدة عليه، هي العلم، كما فينا؛ فكذا مرادهم هنا، أن الآثار التي تترتب على صفة الوجود فينا، تترتب في الواجب على الذات، لا على صفة الوجود الزائدة على الذات، كما فينا].

فالمسألة على هذا، تؤول إلى مذهبهم المعروف في صفات الله، و هو أنها "عين ذاته"؛ أي ليست له صفة من صفات الكمال، زائدة على ذاته، كالعلم، و القدرة، و الإرادة، و الحياة؛ و إنما تترتب آثار هذه الصفات على ذاته البحتة.

فكما لا علم له، و لا قدرة، و لا إرادة، و لا حياة <120>؛ ليس له وجود، لأنها أيضاً من الصفات التي ينفونها عنه؛ و الآثار التي تترتب على وجوده، لو كان له ذلك، تترتب على ذاته المحضة.

فظهر أن مبدأ الآثار في الله، ذاته البحتة، من غير ملاحظة أي شيء معها، حتى و لا وجود الذات.

و هذا كلام معقول إلى حد ما، و مطابق لمذهبهم في صفات الله...

بيد أنهم، و أنصارهم، قد أحدثوا عند تفسير وجوب الوجود لله تعالى، دعوى خطيرة، منادية بأن "حقيقة الله، هي الوجود البحت"، بدل قول الفلاسفة في مسألة الصفات: "إنه ذات بحت".

حتى أثارت دعواهم هذه مناقشة بعيدة المدى، في أنه: هل يمكن أن يكون الله وجوداً؟

فهل هو وجودٌ بحتٌ، مجرد عن الماهيةِ، و الذاتِ، غيرِ ذات الوجودِ، و محضِه؟

أم ذاتٌ مجردةٌ عن الوجودِ؟

و إذا كان ذاتاً مجردةً عن الوجودِ، فكيف يصح لهم تفسير وجوب وجودِهِ، بأن حقيقته الوجود؟

بل كيف يصح له أن يكون واجب الوجود؟

و كيف تترتب الآثار، التي تترتب على وجود الشيء، على ذاته، من غير وجوده؟

و كيف ينتزع الوجود من الذات البحتة، المجردة حتى عن الوجود[54]؟

فأنت ترى كيف دوروا المسألة، مسألة "وجود الله، و وجوب وجوده"؛ فقالوا أولاً: إن الله هو الوجود، و هو

---

[53] و لا يجوز أن يكون مرادهم من الذات البحتة، الوجود البحت؛ لأنهم رجعوا من الوجود لعدم قيامه بنفسه، إلى تفسيره بمبدإ الآثار؛ و هذه الذات البحتة، تفسير مبدإ الآثار، فلا يجوز رجوعهم ثانياً إلى الوجود.

[54] و أما تقييد الذات، التي ينتزع منها الوود، بالذات الموجودة، كما يفهم من كلام هذا الفاضل أيضاً، تبعاً للمحقق الدواني؛ ففيه منافاةٌ صريحة لاعتبار الذات بحتة، مجردة من كل شيء، و من صفة الوجود أضاً؛ بل لا يمكن أن تقيد هذه الذات بالذات الموجودة، و لا أن يقال عنها إنها موجودة.

فعلى التقديرين في مذهب الفلاسفة، الذي يجعل الله وجوداً مجرداً عن الذات، أو ذاتاً مجردةً عن الوجود، لا يكون الله موجوداً.

حقيقته، حتى حقيقته المجـردة عن الماهيـة، و الـذاتِ؛ و إنما ذاته الوجود، و لا ذات له غيره.

و استخرجوا وجوب وجـود اللـه، أي عـدم إنفكـاك الوجـود منـه، من كونه نفس الوجـود؛ ثم رأوا، أو أرُوا عـدمَ صـحة أن يكون الوجود، الذي لا يقوم بنفسه، ذاتَ الله؛ فحـاولوا أن يجعلوه قائماً بنفسـه؛ فقـالوا: إن المـراد من الوجـود، المجعول حقيقة الله، مبدأ الآثار.

و لم يكف ذلك في جعله قائماً بنفسه، بناء على أن وجود الممكنات يكون مبدأ<121> للآثار، من غير أن يكـون قائمـاً بنفسه، فاحتاجوا إلى جعل مبدإ الآثار، الذي أصـبح أخـيراً حقيقة الله، بعد أن فسروا به الوجود، الذي جعلوه حقيقة الله، ذاتَ الله البحتة، المجردة حتى عن الوجود.

فانقلبت حقيقة الله من الوجود غير القـائم بنفسـه، إلى الذات القائمة بنفسها، و قُطعت صلة هذه الحقيقة الثانية بالوجود، الذي كان هو حقيقتَه؛ فقيل: إنه الـذات البحتـةُ، من غير أن تتصف بصفة الوجود.

حـتى إن الفاضل الكلنبـوي، أجـاب بفضل هـذا الانقلاب، فيما جُعل حقيقة الله عن الاعـتراض، المبـني على أن الوجـود بـديهي، يسـتلزم كونُه حقيقة اللـه، أن تكـون حقيقته أيضاً بديهية، معلومة.

و حاصل الجـواب: أن الوجـود محمـولٌ على معـنى مبـدإ الآثـار، و هو في الله تعـالى، الـذات البحتـة، المبهمـة، مجردةً عن كل شيء، حتى اتصافِها بالوجود، فابتـدأ الأمر بـالوجود المجـرد عن الـذات، و الماهيـة؛ و انتهى من مضايقة الاعتراضـات، إلى الـذات المجـردة عن الوجـود، و أضحت مسـألة اسـتخراج وجـوب وجـود الله من كونه عين الوجود، نسياً منسيا، فلا وجود هناك، حتى يكـونَ وجوبُـه؛ و هذا غاية في التراجع و التقلب.

و العجيب، أن من يسـمع قـول الوجـوديين: "إن الوجـود، المجعول حقيقة الله، بمعنى مبدإ الآثـار"؛ و قـولهم: "إن للوجـود، بمعـنى مبـدإ الآثـار فـردين، ذات اللـه، و وجـود الممكنات؛ ففي الأول، يكون الوجود بمعـنى مبـدإ الآثـار، موجـوداً، قائمـاً بنفسـه، و إن لم يكن كـذلك في الثاني..."؛ إن من يسمع القولين المـذكورين، يظن من اللازم الضـروري، أن يكـون الله وجـوداً؛ فلهـذا يُسـعى لتصحيح الحمل بين "الله"، و "الوجود".

و يَظن أيضـاً أن هنـاك وجـوداً بمعـنى مبـدإ الآثـار، إن لم يكن ذلك معـنى حقيقيـاً لـه، فهو معنـاه المجـازي، و الاصطلاحي، و قد صرح بكل ذلك أنصار مـذهب الفلاسـفة من المتكلمين.

مع أنه يجب على طالب الحق، الـذي كشـفنا عنه غطـاءه، بعـون اللـه، و توفيقـه، فبصـره اليـوم حديـد؛ أن يعلم أنه ليس هناك وجودٌ، بمعنى مبدإ الآثار، لا لغةً، و لا اصطلاحاً، و لا حقيقةً، و لا مجازاً؛ و لا للوجود بهذا المعـنى فـردان؛ أحدهما ذات الله، و الآخر وجود الممكنات<122>!

نعم، إن وجود الممكنات يكون مبدأ الآثـار الصـادرة عنهـا، لكن لا على أن مبدأ الآثار المذكورة، مدلول لفظ الوجود.

و نعم، إن ذات الله تكـون مبـدأ الآثـار الصـادرة منه عند الفلاسفة، لكن لا على أن "ذات الله عبارة عن الوجود"، و أن "هذا الوجود بمعنى مبدإ الآثار".

خصيصاً لا محل لإدخال لفظ الوجود، و لا معناه الحقيقي، أو المجـازي في الـبين، عند ملاحظة كـون ذات الله -على مذهب الفلاسـفة- مبـدأ الآثـار؛ لأنهم لما جعلـوا ذات الله مبدأ الآثار، جعلوها لتكون بمحضها مغنية عن الوجود، غير محتاجة إلى الاتصاف به.

و قد نقلنا من قبـل، عن الفاضل الكلنبـوي: "أن الآثـار المترتبة على وجودنا، تـترتب في مـذهب الفلاسـفة على ذات الله".

و معناه: أن ذاته المحضة، كافية في صدور الآثار منهـا، و لا حاجة لها إلى اتصافها بصفة الوجود، كما نحتاج نحن؛ و ليس معناه أن الوجود المنفي عن الله، لاستغنائه عنه هو ذات الله، لأن هذا رجوع إلى ما نفى عنه، و إلى أكـثر مما نفى عنه، حيث يجعل الوجود المنفي عنه صفةً، ذاتاً له.

فأصدق القول في هذا المقام، أن كون حقيقة الله تعالى الوجود عند الفلاسفة، ثم ابتناء مذهب الصوفية، القائلين بوحـدة الوجـود عليـه، لكـون حقيقة الله عنـدهم الوجـود المطلق، ثم افتراقَ مذهب الفلاسفة عن مذهب الصوفية، بأن تُجعل حقيقة الله الوجود، المجرد عن الماهية....

كل ذلك، الذي يجعل حقيقة الله ملتبسة بحقيقة الوجـود، حـديث خرافـة، مبنية عليها خرافـات تملأ السـماوات و الأرض.

فأمامنـا، بنـاء على وجـوب تنزيه الله عند الفلاسـفة عن جميع شـوائب الـتركيب، و جعلِه بسـيطاً من كل وجـه، قولان، متباينان، كون الله وجوداً من غير ذات، أي ماهيةٍ، أو ذاتـاً من غـير وجـودٍ؛ فيجب أن يكـون أحـدهما مـذهب الفلاسفة الحقيقيَّ، و تكونَ نسبة الآخر إليهم باطلاً...

و قولهم: "وجود الله، عين ذاته"، يحتمل كلاًّ من الشقين، و إن كان أنصـار الفلاسـفة اختـاروا القـول الأول، و هـو: "أن الله وجودٌ مجردٌ عن الماهيـة"؛ و حملـوا كـون "وجـود الله عين ذاتـه" عليـه؛ لأنهم وجـدوا فيه<123> سر "كـون الله واجب الوجود".

لكنا أبطلنا ذلك القـول، و انطـواءه على سر "كـون الله واجب الوجـود"، باعتراضـات قاضـية لا قبل لهم بـدفعها، حـتى تحولـوا في إحـدى مرحلة من مراحل الـدفع إلى القول الثاني، الذي كانوا تركوه، و اختاروا ضـده، و هم لا يشعرون.

لأنهم كانوا اكتشفوا "سر وجـوب اللـه، في كـون الوجـود ذات الله، و حقيقته".

فإذا قيل لهم: كيف يكـون الوجـود الـذي هو غـير موجـود في الخارج، أو على الأقل غير قائم بنفسه، ذاتَ الله؟

أو كيف يكون الوجود، المعلوم الحقيقةَ، ذاتَ الله، التي لا تُعلم حقيقته؟

أجابوا عن كلا الاعتراضين: بحمل الوجود المجعول حقيقة الله، على معنى مبدإ الآثار، ثم أوضحوا هذا التفسير بمثل ما فُسر به قـول الفلاسـفة، المعـروفُ في صـفات الله تعالى، بأنها غير موجودة، و أنها عين ذاته.

و معناه: أن مبدأ انكشاف الأشـياء لنا مثلا، إن كـان صـفةَ العلم، التي نحن متصفون بها، فمبدأ الانكشاف لله تعالى ذاتُه المحضة، من غير اتصافها بصفة العلم.

فهم ينفـون الصـفات الكماليـة، مثـل: العلم، و الإرادة، و القـدرة عن اللـه؛ و يُثبتـون نتائجها لذاته المحضـة، فهو عالم بذاته، مريد بذاته، قادر بذاته، لا بصـفات زائـدة على ذاته.

و هكذا حال الوجود، الذي هو فينا مبـدأ الآثـار، يكـون الله مستغنيا عنه بذاتـه، أي ذاتِ اللـه، لا ذاتِ الوجـود؛ فيكـون مبدأ الآثار في الله، ذاتَه المحضة، المجردة عن كل شـيء، و عن الوجود أيضاً.

و لكـون هـذه الـذات المحضـة، مجهولة الحقيقـة، ينـدفع عنهم الاعـتراض بـــ "عـدم جـواز أن يكـون الله معلـوم الحقيقة، مع كون الوجود معلوماً"؛ كما اندفع الاعتراض بـ

"أن الوجود غير قائم بنفسه"، لكونه هنا بمعنى مبدأ الآثار، المنطبق على ذاته تعالى، القائمة بنفسها.

فقد تخلوا عن الوجود المجعول حقيقة الله، بتفسيره، أي الوجود بمبدإ الآثار، لكونهم بهذا التفسير عادوا إلى ذات الله المحضة المجردة عن الوجود، على منوال قولهم في صفات الله، بأنها عين ذاته.

و معناه: أنه لا صفات له، و إنما هو ذات محضة؛ فينفون الصفات، و يثبتون الذات المحضة؛ لا أنهم ينفون الذات، و يثبتون الصفات.

و كذلك قولهم: "وجود الله، عين<124> ذاته"؛ يكون معناه: نفي الوجود، و إثباتَ الذات المحضة، لا نفي الذات، و الماهية، و إثبات الوجود المحض، كما توهمه الوجوديون.

فليس لله عند الفلاسفة صفة علم، و لا أنه عين العلم، بل هو مستغنٍ عن العلم، لكونه عالماً بذاته، لا بالعلم[55].

و ليس له أيضاً إرادةٌ، و لا قدرة، و لا وجود؛ و هو مستغنٍ بذاته المحضة عن كل ذلك...

فكما أن صفة العلم لا تكون مبدأً لانكشاف الأشياء للرجل العالم، فذات الله مبدأ الانكشاف من غير حاجة إلى صفة العلم.

و كما أن صفة الإرادة تكون مبدأ التخصيص، و الترجيح في الانسان، فذات الله المحضة مبدأ الترجيح، من غير حاجة إلى صفة الإرادة.

و كما أن صفة القدرة تكون مبدأ الاختيار في الإنسان، و بفضل تلك الصفة يفعل إن شاء، و لا يفعل إن لم يشأ؛ فذات الله هي هذا المبدأ، من غير حاجة إلى صفة القدرة.

و كما أن صفة الوجود مبدأ الآثار الخارجية في الموجودات، فذات الله المحضة هي هذا المبدأ، من غير حاجة إلى الوجود.

فليس لله علم، و لا إرادة، و لا قدرة، و لا وجود عندهم؛ و لا أن كلا منها بمحضه عينُ ذاته، على معنى أنه يصح حمله عليها مواطأةً.

و إن قال أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين، مثل المحقق الدواني، و الفاضل الكلنبوي: إنها -أي الذات المحضة- من حيث إنها مبدأ الانكشاف، علم؛ و من حيث إنها مبدأ التخصيص، و الترجيح، إرادة؛ و من حيث إنها مبدأ الاختيار، قدرة؛ و من حيث إنها مبدأ الآثار الخارجية، وجودٌ.

لأن هذا القول يكون غفلة، و ابتعاداً عن المقصود، الذي هو تجريد الذات عن كل شيء، و إبقاؤها على بساطتها الخالصة، و إبهامها؛ و رجوعاً عن الذات البسيطة المبهمة، إلى الصفات المعينة، و إنكاراً لما يراد إثباته.

فكأن مبدأ الإنكشاف لا يكون إلا العلم، و مبدأ الترجيح و التخصيص لا يكون إلا الإرادة، و مبدأ الآثار الخارجية<125> لا يكون إلا الوجود.

في حين أن المقصود الاستغناء عن كل هذه الصفات المعينة بالذات البسيطة المبهمة، فلا يقال بعد هذا عن تلك الذات المبهمة المستغنية عن العلم، إنها علم؛ و المستغنية عن الإرادة، أنها إرادة؛ و المستغنية عن الوجود، إنها وجود.

لأن كل ذلك منفي عنه، أي عن الله، مضمحل في ذاته البسيطة، غيرِ معلومة الحقيقة، الغنية عن الكل؛ لترتب آثاره عليها.

و باضمحلال الوجود مع غيره في ذاته، التي هي بمحضها مبدأ الآثار، يضمحل المذهب الوجودي، بكلا نوعيه: الفلسفي، و الصوفي؛ و تضمحل معه تلك الخرافات، التي وصل نوعها الفلسفي إلى حد ادعاء: "أن الله وجودٌ، و ليس بموجود؛ و أن الوجود، موجودٌ بذاته؛ و الموجودُ، موجودٌ بالوجودِ"؛ كما ستعرف كل ذلك، و أنت عارف بما وصلت إليه خرافة الوجود الصوفية، و ستعرفُ بعضَ ما لم تكن تعرفه منها.

و من العجب، أنه على الرغم من عدم الفرق بين الوجود، و بين العلم، و الإرادة، و القدرة، و سائر الصفات في نفيها عن ذات الله المحضة؛ و في عدم صحة القول عندنا بناءً على هذا النفي، بأنها علمٌ، أو قدرة، أو إرادةٌ، أو وجودٌ؛ بل، و في عدم صحة القول عندهم بكل ذلك على السواء...

على الرغم من ذلك، امتاز الوجود بكونه إله الوجوديين، من الفلاسفة، و الصوفية؛ و ببناء العلالي و القصور من الخرافة عليه.

فلم يقل أحد من المنتمين إلى الفلاسفة بـ: "أن حقيقة الله -مثلاً- العلم المجرد عن ذات العالِم"، كما قالوا: "إنها الوجود المجرد عن الماهية"؛ و لم يقل أحدٌ من الصوفية: "إنها العلم المطلق"، كما قالوا: "إنها الوجود المطلق".

فحقيقة مذهب الفلاسفة: أن الله ذاتٌ مجردةٌ عن الوجود، لا وجودٌ مجردٌ عن الذات، و الماهية؛ كما أنه ذاتٌ مجردةٌ عن العلم، و القدرة، و الإرادة؛ فهو ذاتٌ مجردةٌ عن جميع هذه الأمور، قائمة بمحضها بكل ما تقوم به هذه الأمور المنتفية عنها.

و كما أن النتائج المترتبة على العلم، و القدرة، و الإرادة في غير الله، تترتب على ذات الله المجردة عنها؛ فالنتيجة المترتبة على الوجود في غيره، تترتب على ذاته المحضة المجردة عن الوجود.

نعم، إن ما يترتب على الممكنات<126> من الآثار، و الأفعال، يترتب على وجوداتها؛ فوجودها مبدأ الآثار الخارجية، لا ذواتها، كما كان الحال في الله تعالى.

فهل يخوِّلُ لأحدٍ حقٌّ أن يقول: بأن الله هو الوجودُ، كونُ الوجود في غير الله مبدأ الآثار الخارجية، حين كان مبدأ الآثار في الله ذاتَهُ، لا وجودَه؟

إن هذا إلا تحريف عظيم في مذهب الفلاسفة، باسم مذهب الفلاسفة، و انحراف عظيم عن مقصودهم؛ فإما أن يكون أنصار مذهب الفلاسفة لا يعرفون مذهبهم، أو لا يعرفه الفلاسفة أنفسهم؛ لأنهم جردوا ذات الله عن الوجود، لتكون بنفسها مبدأ الآثار الخارجية، من غير حاجة إلى اتصافها بالوجود، كما كان الحال في الممكنات.

فجَعْلُ الوجود بعد هذا ذاتَ الله، ليكون مبدأ الآثار الصادرة عن الله، ضلالٌ بعيدٌ عن الطريق...

فإذا كان الله مبدأ الآثار، بفضل كون الوجود عين ذاته، و كان المبدأ هو ذاك الوجود؛ فأين يبقى اعتناؤهم بتجريد ذات الله عن كل شيء، و عن الوجود، لاستغناء ذاته المحضة عنه.

فكيف يكون ما يستغنى الله عنه ذاتَ الله؟

غاية ما هناك، أن ذاته المجردة عن الوجود، تشبه الوجود، في كون كل منهما مبدأ الآثار الخارجية، كما أنها تشبه العلم، في كون كل منهما مبدأ الانكشاف.

---

[55] و أما أنه كيف يتصور عالم بلا علم، و معناه أنه إن كان عالماً فليس بمجرد عن العلم، و إن كان مجرداً عن العلم، فليس بعالم؛ أو كيف يتصور موجود بلا وجود؛ فلسنا نحن بصدد مناقشة الفلاسفة على أصل مذهبهم في نفي الصفات، و ترتيب نتائجها على الذات المحضة؛ و إنما نحن بصدد إبطال الفلسفة الوجودية، و التصوف الوجودي.

لكن هـــذا لا يصـــح إطلاق اسم العلم، و لا إطلاق اسم الوجـود عليـه، و خصيصـاً لا يصـح أن يجـري عليه أوسع أحكام الوجود.

مع أن في هــذا الاطلاق، المبـــني على التشـــبيه، إيهـــامَ الرجوع عن دعواهم، القائلة بأن الله مبدأ الآثـار الخارجية بذاته، لا بوجوده.

و منطـوق هـذه الـدعوى: أن ذات الله تكـون مبـدأ الآثـار الخارجية، لكونها ذات الله، لا لكون ذاته الوجود.

و إلا فالقول بأن ذات الله عبارة عن الوجود، لتكـون مبـدأ الآثار الخارجيـة؛ ينـاقض تفـريقهم بين الله و الممكنـات، بأن مبـدأ الآثـار الخارجية في الممكنـات وجوداتهـا، و في الله ذاته المحضــة؛ و بجعل مبــدأ الآثــار في اللــه، و في الممكنـات كليهما الوجـود، و إن كـان موقف الوجـود في الله غير موقفه في الممكنات.

فقد انجلى أن دعـــوى كـــون حقيقة الله الوجـــود عند الفلاسفة، دعوى في غاية السقوط، و البعـدِ عن الصـحة، و يلزم أن يسقط معها، بناءُ كون الله واجب الوجـود على كونه نفس الوجـــود، و كـــونِ انفكـــاك<127> الوجـــود عنه مستحيلاً؛ استحالة انفكاك الشيء عن نفسه.

اللهم إلا أن لايسلّم إمكان ما ادعـاه الفلاسـفة، من كـون ذات الله المحضة مبدأ الانكشاف مثلا من غير علم، و مبدأ الآثار الخارجية، من غير وجود، أو بعبـارة أوضح عالمـاً بلا علم، و موجـــوداً من غـــير وجـــود، قائمـــاً بمهمة العلم، و مهمة الوجود.

فيجعـــلَ الـــذاتَ المحضـــةَ قيامُها بمهمة الوجـــود، كأنها الوجود، و يكونَ انفكاك الوجود منها، كانفكاك الشيء من نفسه.

فحقيقة الأمر إذن، في مـــذهب الفلاســـفة، أن ذات الله المجردة عن الوجود، شبْهُ الوجود في تأدية مؤداه، و شـبهُ العلم في تأدية مؤداه، و شبه الإرادة، و شـبه القـدرة في تأدية مؤداهمـــا، لا الوجـــود بعينـــه، و لا العلم بعينـــه، و لا الإرادة بعينها، و لا القدرة، و {ليس كمثله شيء}.

فهل يكفي كون ذات الله شبهَ الوجود من بين مشابهاتها، في أن يُحكم عليها بأنها عين الوجود، من غير موجود؛ أي من غـير ماهيـة، كما هو مـذهب الفلاسـفة الوجوديـة، أو عين الوجـــود في كل موجـــود، كما هو مـــذهب الصـــوفية الوجودية.

لعلنا كشـفنا إلى هنا بعـون اللــه، و توفيقه الغطـاء عن بطلان الفلسفة الوجودية، التي هي أساس مسـألة وحـدة الوجود، و قد وقع هـذا الكشف عن بطلان الأسـاس، قبل الشروع في إبطال المؤسس.

فقد ظهر بهذا القدر من البيـان، أن فكـرة وحـدة الوجـود تولــــدت من غلط فهم لمـــذهب الفلاســـفة، و لم يكن الغـالطون في الفهم هم الصـوفية الوجودية فحسـب، بل أنصـــار مـــذهب الفلاســـفة في مســـألة وجـــود الله من المتكلمين أيضاً.

فقد كان مذهب الفلاسفة في نفي صفات اللـه، و إثبـات الذات المحضة المبهمة، جعلَه مجرداً عن العلم، و القدرة، و الإرادة، و عن الوجود أيضاً؛ و لذا جعلـوا الآثـار الخارجية مترتبة على هذه الذات المحضة، المبهمة، لا على وجـوده، لكونه تجـرد بتمحضه عن الوجـود، كما تجـرد عن العلم، و غيره.

و كـان الـواجب أن يُفهم قـول الفلاسـفة، بــ: "أن وجـود الله، عين ذاتـه"، فهمـاً موافقـاً لقـولهم في صـفات الله أيضاً، بأنها عين ذاته؛ أعني بنفي الصفات، و إثبات الذات، مع ترتب نتائج الصفات على نفس الذات.

فيكون إذن معنى قولهم: "وجود اللـه، عين ذاتـه"؛ إثبـاتَ الذات<128> المحضـة، المبهمـة، و نفيَ الوجـود، مع تـرتب نتيجة الوجـــود، و هي كونه مبـــدأ الآثـــار الخارجيـــة، على الذات نفسها.

و لا يجوز أن يكون معـنى ذلك القـول: أن ذات الله عبـارة عن الوجـــود، و لا ذاتَ له غـــيره؛ فهو وجـــود مجـــردٌ عن الماهية؛ لأن ذلك ينافي بقاء الذات على إبهامها، و ينافي قولَهم بأن مبدأ الآثار الخارجية في الممكنـات وجودهـا، و في الله ذاته البحتة، لا وجوده.

لكن المخطـئين في فهم قـول الفلاسـفة: "وجـود اللـه، عين ذاته"، الجاعلين ذات الله عبارة عن الوجـود، و الـذين زيَّن لهم هـــذا الخطـــأ، أنه إذا كـــانت ذات الله الوجـــود، استحال انفكاك الوجود منه، استحالةَ انفكـاك الشـيء من نفسه، فينكشف به سر كون الله واجب الوجود، و الوجودُ المكررُ ذكره في أثناء هذه الكلمات بمعناه المعروف....

هؤلاء المخطئون، يعد أن لُفتت أنظـارهم إلى عـدم صـحة أن يكون الوجود ذات الله، لكونه غير موجـود في الخـارج، أو على الأقل غـــير قـــائم بنفســـه؛ و لكونه يوجد في كل موجـود، كما في مـذهب وحـدة الوجـود، صـرفوا الوجـود، الذي جعلوه حقيقة الله عن معناه المعروف، الموجود في كل موجود، فقيدوه بالتجرد عن الماهية، كيلا يصـدق على وجودات الممكنات...

و لم تنجح هــذه الحيلة في جعل الوجـــود قائمـــاً بنفســـه، فأخرجوه عن معنى الوجود بـالمرة، و جعلـوه مسـاوياً، أو مرادفـــاً لـــذات الله في الإبهـــام، و التمحض؛ و لم يكن أي لـــزوم لإبقـــاء اسم الوجـــود، بعد أن أخلـــوه عن معنـــاه، و جعلــوه لا يــدل على معــنى قط غــير ما دلت عليه الــذات المحضة، المبهمة، المجردة عن كل شـيء، و عن الوجـود، إلا للتهيؤ من المخطئين إلى خطأ آخرن كما ستعرفه.

مع أن إبهـام الـذات، و تجردَها عن الوجـود، و لو بـالمعنى المعروف، يأبى أن تسمى بالوجود، و إن كان اسم الوجود أيضاً مبهماً، مصروفاً عن معنـاه المعـروف؛ لكنهم تخيلـوا الــذات المبهمــة، باسم الوجـــود المبهم؛ و بنـــاء على هــذا الخيال، نقرر الوجـود على أنه حقيقة الله عند المخطـئين في فهم مذهب الفلاسفة.

و ليس لهذا الوجود معناه المعـروف، حـتى يكـون اتصـاله باللــه، اتصــالَ الشــيء بنفسه<129>، ضــامناً لله وجــوب الوجـود؛ و لا أي مناسـبة للفظه أن يطلق على ذات اللـه، فهو أجنبي عن الله بلفظه، و معناه..

أما قول أنصار مذهب الفلاسفة، المحـرفين عن حقيقتـه، و الغـارقين في التـأويلات البعيـدة، لجعل الوجـود حقيقة الله: "إن هذا الوجود، بمعنى مبـدأ الآثـار الخارجيـة"؛ فهو تشويش على تشـويش للأمـر، لأن الوجـود ليس له معـنى يعبر عنه بمبدأ الآثار، و إنما معناه الكون في الأعيان.

نعم، يكون الوجـود مبـدأ الآثـار في الممكنـات، لا على أنه معـنى الوجـود، أما مبـدأ الآثـار في الله تعـالى، فهو ذاته المحضة عند الفلاسفة، لا وجوده.

فلا وجه إذن لإطلاق الوجـود على اللـه، لا بمعـنى الكـون في الأعيان، لأن الله مجرد عنه عندهم؛ و لا بمعـنى مبـدأ الآثار، لأن كون الوجود مبدأ الآثار، إنما هو في الممكنــات لا في الله، مع أن مبـدأ الآثـار ليس معـنى الوجـود، حـتى في الممكنات.

و أما إطلاق الوجـــود على ذات الله بمناســـبة اشـــتراكهما في المبدإية للآثـــار، حيث يكـــون ذات الله المحضة مبـــدأ لآثاره، و أفعاله، كما أن الوجود مبدأ الآثار في الممكنـات؛ فـذات الله المجـردة عن كل شـيء، و عن الوجـود، تشـبه وجود الممكنات، فيطلق عليها الوجود، فلا محل له.

أما أولاً: فلأن الوجـــود الـــذي يكـــون مبـــدأ الآثـــار في الممكنات، فهو بمعناه المعروف، أي الكـون في الأعيـان، لا بمعنى مبدأ الآثار، و ليس للوجود معنى كهذا؛ فيلزم أن يكون الوجـود المطلق على ذات الله بهـذه المناسـبة، في معناه المعروف أيضاً، و هو خلاف المفروض، حيث قـالوا: إن هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار.

و أما ثانيـاً: فلأن إطلاق الوجـــود على اللـــه، في صـــدد الكشف عن حقيقته، و الحكمِ بأن الوجود عين ذاته، ليـون انفكـاك الوجـود عن الله مسـتحيلاً، كاسـتحالة انفكـاك الشيء عن نفسه؛ يتنافى كل التنافي مع القول بأن هـذا الإطلاق مبني على التشبيه.

فيجب إذا كـان الوجـود عين ذات اللـه، كما ادعـوا، على معنى أن ذاته الوجـود<130>، و لا ذات له غيره، أن يكـون إطلاق الوجود على ذات الله إطلاقاً حقيقياً، لا مبنياً على التشبيه.

فهذا الوجود، إن كـان بمعنـاه المعـروف، المصـدري، غـير القـائم بنفسـه، فلا يصح حملـه، مواطـأة على ذات الله القائمة بنفسها، و لو صح، كـان وجـود الممكنـات ملتبسة بذات الله، كما في مذهب وحدة الوجود.

و إن كـان بمعـنى مبـدأ الآثـار، ليصح حمله مواطـأة على اللـه، الـذي هو مبـدأ الآثـار عنـدهم بذاتـه، لا بوجـوده صح حمله أيضـاً على وجـود الممكنـات، الـذي هو مبـدأ الآثـار أيضاً، و الذي هو بمعناه المعروف.

كما صـرح به الفاضل الكلنبـوي، من أن: الوجـود، بمعـنى مبـدأ الآثـار، أعم من الوجـود بمعـنى الكـون، و أن لهـذا الوجود بمعنى المبدأ فردين: ذات الله، و وجود الممكنات.

فلـزم إذن التبـاس وجـود الممكنـات بـذات الله لصـدقِ الوجـود، بمعـنى المبـدإ على كل منهمـا، و هو من جملة المحـاذير، الـتي كـان أصـحاب الفلسـفة الوجودية غـير المعـترفين بمـذهب وحـدة الوجـود، هربـوا لأجلها من الوجود، بمعنى الكون إلى الوجود بمعنى مبدإ الآثار.

فمست الحاجة أيضاً إلى تقييد الوجود، بمعنى مبدإ الآثار، الذي جعلوه حقيقة الله، بالتجرد عن الماهيـة، ليمتـاز عن وجـود الممكنـات، فصـارت حقيقة الله وجـوداً مجـرداً عن الماهية، لكون الوجود نفسه ماهيةً له، و ذاتاً.

في حين أن حقيقة اللـــه، بـــالنظر إلى حقيقة مـــذهب الفلاسـفة النـافين لصـفات اللـه، المعـترفين بالـذات المحضة، المجردة عن كل شـيء، و عن الوجـود، يلـزم أن تكون ماهية مجردة عن الوجود.

فـــانظر كيف انقلبت الماهية المجـــردة عن الوجـــود في نظـرةٍ فلسـفيةٍ، إلى وجـود مجـرد عن الماهية في نظـرة ثانية فلسفية.

و يمكننا جمع النظرتين على مذاق الوجـوديين في قولنـا، وجـود مجـرد عن الوجـود، على أن يكـون الوجـود الثـاني، بمعناه المعروف، أي الكون في الأعيـان، و الوجـود الأول بمعنى مبدأ الآثار.

و أما على مـذاقي أنـا، فهـذا الوجـود بـالمعنى المبتـدع، دخيل محض في مـذهب الفلاسـفة، أدخلـوه إرهاقـاً، و تشويشـاً للحقيقـة، و اسـتبقاءً لصـلة الـذات المحضة بـالوجود المعـروف، على الـرغم من نفيه عنهـا، و قطع صلتها به، و إن كان الوجود بهذا المعنى<131> المختلـق، و الذي لا يراد به، أكثر مما يـراد بالـذات المحضـة، المجـردة من كل شيء، و عن الوجود؛ لا صلة له بالوجود المعـروف غير اللفظ.

أعتـــذر إلى القـــارئ، من أني كلما أردت الانتهـــاء من عد تخبطات المعتنقين لمـذهب الفلاسـفة من المتكلمين في مسألة وجود الله، أعود فـأغوص فيها -و قلما يخلو تكـرار غوصي من الكشف عن تخبط جديد لهم -، حرصـــــاً على تفهيم هذه المسـألة، المرتبكة أشد الارتبـاك، و أعجبـه، و لم أر المتكلمين المخطـــــئين فيها الغـــــير المنتبهين لخطإهم، و قد ذكرت أسماء بعضهم من قبل، أخطأوا في أي مسألة غيرها، قدر ما أخطأوا فيها.

و لما كان اختلاق الوجود، بمعنى مبدأ الآثار الخارجية، من أعظم ما تمسك به أصـــحاب الخرافة الوجوديـــــة، من محققي المتكلمين، الـذين اختـاروا، و باللأسف مـذهب الفلاسفة، في مسـألة وجـود اللـه، القائل بـ: "أن وجـود الله، عين ذاته"؛ و لم يستكثروا كل تكلف في الدفاع عنه، لم أســـــتكثر أنا الآخر أي وقفة للتعمق في تزييف ما اختلقوه من الوجود، بمعنى مبدأ الآثار، متوقعاً من القراء المتثبتين، الطامحين بأبصارهم إلى شواهق الحقيقـة، أن لا يستكثروا هذه الوقفات.

فقلت -مسـتمراً في نقـاش المختلقين، مهما كـانوا من أعـاظم العلمـاء، المحققين، الـذين أكـبرهم، و يكـبر في عيـني أن أناقشـهم-: كـانت النتيجة الطبيعية للخرافـة، القائلة بـ: "أن حقيقة الله الوجود"، أن يكون الله موجوداً في كل موجودٍ، و هو مذهب وحدة الوجود.

و كـان الكاشـفون الأولـون في زعمهم عن حقيقة اللـه، على أنها الوجـــود، اســـتخرجوا هـــذه الخرافة من قـــول الفلاسفة، بـ: "أن وجـود الله عين ذاتـه"، اسـتخرجوها، و حبـــذوها، لما وجودها مســفرة عن سر كـــون الله واجب الوجود؛ و الوجود طبعاً بمعناه المعروف.

لكنهم صـــادفوا في ما ســلكوه من هــذا الطريق الــوعر عراقـــــل، أوقعتهم في حيص بيص، حـــــتى انتهى بهم الـدوران بين ملاجئ التأويل إلى القـول -تحت سـتار لفظ الوجـــود، المحـــرف عن موضـــعه- بـــ "الـــذات، المحضـــة، المجـردة<132> عن الوجـود"؛ على الـرغم من أن مـذهبهم المختـــار، كـــان عكس ذلـــك، أي "الوجـــود، المجـــرد عن الماهية".

فقد ضاع المطلـوب الأعلى، من اختلاق خرافة الوجـود، و هو الحصـول على مفتـاح سر "كـون الله واجب الوجـود"، بتوحيد حقيقة الله مع حقيقة الوجـــود؛ لأن تـــرتب تلك الغاية على هـــذا التوحيـــد، متوقف على بقـــاء الوجـــود، المجعول حقيقة الله في معناه المعروف، أي "الكون في الأعيان".

فكـان الوجـود بهـذا المعـنى يسـتحيل انفكاكه عن اللـه، بفضل كونه "عين ذاتـه"، اسـتحالة انفكـاك الشـيء عن نفسه.

أما الوجـود المختلـق، بمعـنى مبـدأ الآثـار، المجـرد عن الماهية، ثم المتنقلَ منه إلى ذات الله المحضـة، المجـردة عن كل شيء، و عن الوجود بالمعنى المعروف المطلـوب ثبوته للـه، ثبـوت الشـيء لنفسـه؛ فهو بعيد كل البعد عن استلزام هذا المطلوب.

فإن كانت ذات الله المحضة، المجردة من كل شيء، و من الوجود، تستلزم ثبوت الوجود لها، ثبـوت الشـيء لنفسـه، يستلزمه "كون الله وجوداً"، بمعنى مبدأ الآثار.

و هيهات ذلك؛ و إنما يستلزمه "كون الله وجـوداً"، بمعـنى الكون في الأعيان، الذي هو المراد من الوجود، في تعبـير واجب الوجود؛ فقد ضاع ذلك المطلوب الأعلى من تفسير وجوب وجوده تعالى، بكون حقيقة الله هي الوجود....

ضـاع هـذا المطلـوب بسـبب كـون الوجـود، الـذي جعلـوه حقيقة الله غير الوجود المطلوب ثبوته له، ثبـوت الشـيء لنفسه.

و ذهب قول المحقق الدواني، الذي هو من أحمس أنصار الفلسفة الوجودية، محاولاً لإثبات لزوم اتحاد حقيقة الله مع حقيقة الوجود، ليكون وجوده غير محتاج إلى العلة، و يكون واجبَ الوجود، أدراج الرياح.

و هذا نص قول الدواني، نقله عنه الفاضل الكلنبوي: [إن كل ما يغاير الشيء بالماهية، فثبوته له يحتاج إلى علة، تجعله ثابتاً له، فكل موجود بوجود زائد عليه، كالممكنات، فلا بد له من علة تجعل الوجود الزائد ثابتاً له.

و تلك العلة في الممكنات غيرها، و لا تكون في الواجب غيرَه، و لا ذاتَه؛ لأن مفيد الوجود موجود في مرتبة الإفادة بداهة، فلو كانت ذاته مفيدةً لوجوده الزائد عليه، يلزم تقدمه على ذاته بالوجود]<133>.

هذا هو البرهان الذي ذكره الفاضل الكلنبوي، في حواشيه على شرح العقائد العضدية، عازياً إلى شارحها المحقق الدواني، و ناقلاً عن بعض كتبه، و معتمداً عليه.

و يفهم من كلام الفاضل، أن عماد مذهب الفلاسفة، و من تبعهم من محققي المتكلمين، القائل بـ "كون حقيقة الله الوجود"؛ هو هذا البرهان الدال على أن الله تعالى لا سبيل للقول بوجوب وجوده، إلا من طريق الاعتراف بكونه نفس الوجود.

فإذا كانت حقيقة الله عبارة عن الوجود، استحال إنفكاك الوجود عنه، استحالة انفكاك الشيء عن نفسه، و استحال مع هذا أن يكون وجوده غير ذاته.

إذ لو كان غيرها، كان زائداً عليها، كما ذهب إليه جمهور المتكلمين، فاحتاج إلى علة تجعل الوجود الزائد ثابتاً له؛ فإن كانت العلة غير ذاته، كان الله محتاجاً في وجوده إلى غيره، و كان ممكن الوجود، لا واجبه.

و إن كانت العلة ذاته، لزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده، أي لزم أن تكون ذاته موجودة قبل ان تكون موجودة؛ كما اعترض بذلك أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين المحققين، على جمهورهم، القائلين بـ: "أن السبب في وجوب وجود الله، أن ذاته علة لوجوده، فكان انفكاك الوجود عنه محالاً، كانفكاك المعلول عن علته".

و قد سبق مني تقرير هذا الاعتراض، مع الاعتراف بقوته، و صعوبة الجواب عليه.

و إني مع اختيار مذهب الجمهور على مذهب القائلين بـ: "أن وجود الله عين ذاته"، و المنتقلين منه إلى "كون حقيقة الله الوجود"؛ كفاًّ مني عن تعيين الحقيقة لله، الذي {ليس كمثله شيء}...

أكف أيضاً عن اتباع الجمهور، في تعليل وجوب وجود الله، بـ: "أن ذاته علة لوجوده".

ثم أقول، جواباً عن البرهان، الذي أقام المحقق الدواني عليه مذهب الوجوديين، القائلين بـ: "أن الله تعالى يجب ليكون واجب الوجود، أن تكون ذاته عبارةً عن الوجود": إنا نعرف وجوب وجود الله، من حاجة العالم غير واجب الوجود، إلى موجود واجب الوجود، يكون علة لوجود العالم، و ينقطع به تسلسل العلل الممكنة....

نعرف هذا من غير معرفة لذات ذلك الموجود الواجب، و من غير تعيينها على أنها الوجود نفسه.

أما قولكم، بـ: "أنه إذا لم يكن<134> وجود هذا الموجود، الواجب عين ذاته، بل غيرها، زائداً عليها، احتاج إلى علة، تجعل الوجودَ الزائدَ ثابتاً لها، ثم لا يمكن أن تكون العلة غير الذات، و لا عينها .... إلى آخر البرهان المذكور!

فليس بشيء، كسؤال الطفل الساذج في كلام "اسبنسر"، الذي سبق منا نقله في هذا الكتاب: [فمن أوجد الله]؟

لأن علة الاحتياج إلى العلة الموجدة، إما حدوث المحتاج، و إما إمكانه، على اختلاف المذهبين.

لكن الوجود، الذي قلنا باحتياج العالم إلى وجوده، لزم أن يكون قديماً، واجب الوجود، ليقطع تسلسل العلل الممكنة، فأصبح من العبث أن يبحث صاحبُ البرهان عن علة وجود هذا الموجود الأزلي، مهما كان زائداً عليه، بأن يكون غير ذاته، و لا محل لأن تتصور الحدوث، أو الإمكان لموجودٍ واجب الوجود، حتى يحتاج وجوده إلى علة.

قد سبق منا أن الله على حقيقة مذهب الفلاسفة، ذاتٌ محضةٌ، غير معلومة الحقيقة، مجردةً عن كل صفةٍ، و عن صفة الوجود، التي يحتاج إلى الإنصاف بها كل موجود غير الله، ليترتب عليه الآثار الخارجية.

أما الله تعالى، فذاته مغنيته عن الاتصاف بأي صفة، و عن صفة الوجود، لكون الآثار المترتبة على وجود غيره، تترتب على ذاته المحضة؛ و الوجود المنفي عن الله، و المثبت لغيره، كله بمعناه المعروف؛ و لا معنى له عندنا غير هذا المعنى.

و أما الوجود بمعنى مبدأ الآثار، فهو مختلق الوجوديين، الذين جعلوا حقيقة الله الوجود، اختلقوه، و توهموا له فردين: "ذات الله"، و "وجود غيره"؛ لكون كل منهما مبدأ الآثار، مع أنه لا وجود في أي شيء منهما بهذا المعنى.

أما الله، فالوجود منفي عنه، في مذهب الفلاسفة؛ و "مبدأ الآثار" ذاته المحضة، لا وجوده؟

و أما "ما سوى الله"، فالوجود الذي يتصف هو به، و يكون مبدأ الآثار فيه، بمعناه المعروف، لا بمعنى "مبدأ الآثار"، و إن صح أن يقال عنه إنه "مبدأ الآثار"؛ لا على أنه معنى لفظ الوجود، بل على أنه صفة له.

فـ "مبدأ الآثار" فيما سوى الله، وجودهُ بالمعنى المعروف، أي الكون في الأعيان؛ و "مبدأ الآثار" في الله تعالى، ذاته المحضة.

و لا داعي لاختراع وجودٍ بمعنى "مبدأ الاثار"، لا في ذات الله، و لا في<135> ما سواه؛ حتى إنا لو قلنا بإطلاق "الوجود" على الله، الذي هو "مبدأ الآثار" بذاته المحضة، لا بوجوده؛ تشبيهاً لذاته بـ "الوجود"، الذي يكون "مبدأ الآثار" في ما سواه، كان هذا "الوجود" بمعناه المعروف، كما كان في "الوجود" المشبه به.

الحاصل: أن الذي قالوا عنه إن له فردين، ليس هو "الوجود" بمعنى "مبدأ الآثار"، كما زعموا؛ بل "مبدأ الآثار" نفسه؛ أحدهما: ذات الله المحضة، و الآخر: وجود ما سواه... و هذا "الوجود" بمعناه المعروف، و لا "وجود" بمعنى "مبدأ الآثار" في شيء من الفردين.

لكن الوجوديين في حاجة ملحة إلى إيجاد صلة بين "ذات الله المحضة"، و "الوجود"؛ على الرغم من كون "الوجود" منفياًّ في مذهب الفلاسفة عن هذه الذات المحضة، و قد سبق أن ادعوا كون الصلة بينهما بدرجة اتحاد "ذات الله"، مع "الوجود"؛ و كان حق الدعوى -بالنظر إلى دافعهم إليها- أن يريدوا بـ "الوجود" معناه المعروف .... فلما وجدوا موانع من حمله على معناه، رجعوا عنه إلى "الوجود"، بمعنى "مبدأ الآثار".

و قد علمت منا، أن الرجوع إليه رجوع إلى ذات الله المحضة، المبهمة، المجردة من كل شيء، و من الوجود.

و بهذا سقطت دعوى اتحاد الله مع الوجود، فهم الآن في حاجة إلى إيجاد صلة جديدة بين "الوجود"، و بين هذه الذات المحضة، المجردة عن الوجود، و لو كانت دون الاتحاد؛ للزومِ كون الله موجوداً، قبل أن يكون واجب

الوجود... فاختلقوا تسمية الذات المحضة وجوداً بمعنى مبدأ الآثار.

فانظروا كيف تنازلوا عن دعواهم الكبيرة، دعوى اتحاد "حقيقة الله"، بـ "حقيقة الوجود"؛ ليتضمن هذا الاتحاد سر كون الله واجب الوجود، مستحيلاً انفكاك الوجود عنه، استحالة انفكاك الشيء عن نفسه، و الوجود طبعاً بمعناه الحقيقي المعروف ... تنازلوا عنها، إلى تسمية ذات الله وجوداً، غير الوجود الحقيقي، ليتوسلوا باسم الوجود هذا إلى إيجاد صلة بين ذات الله، و بين الوجود الحقيقي.

و مع أنا لا نسلم لهم بهذه التسمية، التي ما أنزل الله بها من سلطان، فلو سلمنا، بقي بعد ذلك ما عانوا من الصعوبة في الحصول على هذه الصلة المفتعلة<136>.

و لقد رأى العجبَ مِن تعب الفاضل السيلكوتي، و هو أحذق الفضلاء في حل المعضلات العلمية، من رآه يجتهد في استنباط "الوجود"، بالمعنى المعروف المطلوب ثبوته لله، من "الوجود" بالمعنى المبتدع، الذي اضطروا إلى حمل "الوجود" عليه، بعد أن جعلوه "حقيقة الله" .....

فقد كان هذا التغيير في معنى "الوجود"، حال دون غرض الوجوديين، من جعل حقيقة الله "الوجود"، كما بيناه.

و هذا الفاضل يجتهد في إزالة تأثير التغيير، دون مرامهم، بجعل "الوجود" بالمعنى المبتدع، مقتضيا لـ "لوجود" بالمعنى المطلوب؛ لا "اقتضاء العلة لمعلولها"، لئلا يرد عليهم ما أوردوا على المتكلمين؛ بل "اقتضاء الجزئي لكليه".

و يعني بـ "الكلي": العرض العام؛ فيكون "الوجود" المطلوب، لازمَ ماهيته تعالى، إن لم يكن عينَ ماهيته.

و أنت تعلم أن هذا رجوعٌ إلى قول المتكلمين، الذي رددنا العِلِّية المذكورة فيه إلى الاقتضاء، أو بالأصح ردها هذا الفاضل نفسه، و نحن نقلنا عنه فيما سبق[56].

مع أنا لا نسلم بالاقتضاء، على قول الوجوديين، حين سلمنا به على قول المتكلمين، الساكتين عن تعيين الماهية لله تعالى.

و لننقل هنا كلام السيلكوتي بنصه؛ قال في (شرح المواقف)، مجيباً عن اعتراض المتكلمين على الفلاسفة - القائلين بـ: "أن وجود الله، عين ذاته"-، بـ: "أن الوجوب إضافة، تقتضي الطرفين، أحدهما: الماهية، و الآخر: الوجود؛ لأنه عبارة عن اقتضاء الماهية الوجود، فيكون وجوده زائداً على ماهيته".

فقال شارح (المواقف)، مجيباً عن هذا الاعتراض: [إن فسر "الوجوب الذاتي" بـ: "الاستغناء عن الغير"، كان أمراً سلبياً، غير محتاج إلى تحقق شيئين في الواجب؛ و إن فسر بـ: "اقتضاء الذات للوجود"؛ فنقول: وجوده الخاص، الذي هو ماهيته، يقتضي بذاته عارضَه الذي هو الوجود المطلق].

و قال السيلكوتي، تعليقاً على قول الشارح: [يقتضي بذاته... الخ]؛ و توضيحاً له<137>: [ليس المراد اقتضاء الموصوف للصفة، بل اقتضاء الفرد لصدق الكلي عليه، مواطأة.

يعني: أنه إذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخاص، و تنبه لمشاركته بوجود الممكن، في ترتب الآثار عليهما، انتزع عنه الوجود المطلق، و حَكَم باقتضائه إياه.

فالوجوب من المعقولات الثانية، ثم إذا كان ذلك الوجود مستقلاً في اقتضاء صدق المطلق عليه، كان قائماً بنفسه، فكان موجوداً بنفسه، فاقتضاؤه بالاستقلال لكون وجوداً، يقتضي كونه بذاته موجوداً، أي يقتضي اتصافه بالوجود، اتصافاً انتزاعياً، لا حقيقياً، و إلا لا يكون موجوداً بنفسه، فاقتضاؤه بالاستقلال للوجود مواطأة، يستلزم اقتضاءه بذاته للوجود اشتقاقاً].

و أنا أقول -قبل الكلام على تعليق الفاضل السيلكوتي، تأييداً لشارح (المواقف)، أعني السيد الشريف الجرجاني، الذي هو من محققي المتكلمين، الذين اختاروا مذهب الفلاسفة في مسألة "وجود الله"-: قد علمت أن الله تعالى في مذهب الفلاسفة، و طائفة من محققي المتكلمين ذاتٌ بسيطةٌ، غير معلومة الحقيقة، يترتب عليها كل ما يترتب على الصفات الكمالية، من غير اتصاف بها، لبساطتها.

فالله تعالى غني بذاته عن الصفات الكمالية، و هي منتفية عن هذه الذات الغنية؛ و من تلك الصفات الكمالية، المنتفية عنها، صفة "الوجود".

فيلزم على هذا أن لا يصح، و لا يمكن تعريف، و تحديد هذه الذات البسيطة، المبهمة، بأي حقيقة معينة؛ و لذا ورد عليهم الاعتراض المذكور في (المواقف)، القائلُ: "كيف يتصور من هذه الذات البسيطة، المجهولة، الحقيقة، المجردة من كل صفة، أن يكون واجب الوجود - إذا فسرنا "الوجوب"، بـ: اقتضاء الذات الوجود-، مع أنه ليس في الله غير الذات المحضة، لا وجود، و لا اقتضاء ذاته له؟

فإن كان الله موجوداً عندهم، فهو موجودٌ بذاتهِ، من غير وجودٍ، كما أنه عالمٌ بدون علم؛ فنحن لا نجد في الله - على مذهب الفلاسفة- وجوداً واحداً، حين يذكر شارح (المواقف) العلامة الشريف الجرجاني، و محشيه الفاضل السيلكوتي وجودين؛ أحدهما: مقتضٍ، و الآخر: مُقتضى.

هذا ما يقتضيه مذهب الفلاسفة الحقيقيُّ، و عليه يجب تطبيق قولهم: "وجود الله عين<138> ذاته"؛ أي يستغني بذاته عن وجوده؛ و ليس معناه: أن ذاته، و ماهيته الوجود، كما زعم الوجوديون؛ و إلا يناقض تصريحهم بأنها: "ذاتٌ مجهولةُ الحقيقة"...

و هذا، كما أن معنى قولهم: "علمه، عين ذاته"، أن "ذاته مغنيته عن العلم"، لا أن: "ذاته، و ماهيته العلم"؛ و إلا يناقض تصريحهم بـ: "أنها ذات مجهولةُ الحقيقة"؛ و يناقضه أيضاً: "كون ذاته الوجود"؛ كما أن كون "ذاته الوجود"، يناقضه كون "ذاته العلم"؛ و كونها أياهما معاً، يناقض بساطتها.

نعم، تكون مغنية عن الكل، لقيامها بما يقوم به الكل.

إلا أنه يبقى بعد كل ذلك سؤال، كيف تكون هذه الذات البسيطة، الجردة عن كل شيء، و عن الوجود، واجبة الوجود؟

هذا سؤال المتكلمين على الفلاسفة، و أنصارهم؛ و نحن نزيد تقدما في السؤال.

فنقول: كيف تكون موجودةً من غير وجودٍ، قبل أن تكون واجبة الوجود؟

و كيف يجد الوجوديون، الجاعلون حقيقة الله الوجود، و الناسبون هذا الجعل إلى الفلاسفة، صلة هذه الذات البسيطة، المجهولة الحقيقة، المستغنية في كونها موجودة عن الوجود، بالوجود؟

ثم نقول: لعلهم، فكروا فيما يكون موجوداً بذاته من غير وجود أي من غير اتصاف بالوجود؛ فوجدوه الوجود نفسه؛ لأنه موجود عندهم بذاته، من غير أن يكون له الوجود مرة ثانية، و كل موجودٍ، غير الوجودِ، موجودٌ بالوجودِ، لا بذاتهِ؛ و مثلوه بـ "الشمس المضيئة"، و "الضوء المضيء"؛

---

[56] و الفاضل السيلكوتي أكثر أنصار المذهب الفلسفي اعتدالاً، لأنه يدافع عن مذهب المتكلمين أيضاً.

فقالوا: "الضوء مضيء بذاته، و الشمس مضيئة بالضوء"؛ و سيجيء بحث هذا منا.

فمن هنا علموا في زعمهم "حقيقة الله"، الذي لا تعلم حقيقته، على أنها "الوجود"؛ ثم فرقوا بين هذا "الوجود"، الذي هو "حقيقة الله"، و بين وجود سائر الموجودات، بتجرد الأول عن الماهية، لكونه نفسِه ماهية لله، تقوم بذاتها؛ و الموجودات الأخرى قائمة بماهيات أخرى ...

و هذه النقطة، هي مفترق مذهب الوجوديين، من الفلاسفة، و المتكلمين عن مذهب الوجودية الصوفية، أعني "وحدة الوجود".

فالطائفة الأولى تحجم عن القول باتحاد حقيقة الله مع وجود كل موجود، بعد القول باتحادها مع "حقيقة الوجود"، لظهور بطلانه <139> و الطائفة الثانية لا تحجم عنه.

و الحق عندي، كما قلت من قبل أيضا: أن المصير الطبيعي للفلسفة الوجودية، هو "وحدة الوجود"، إذ لا وجه بعد تأليه "الوجود" لأن يفرق بين وجود و وجود، بمجرد المقارنة للماهية، و عدم المقارنة، فيُعتبر "الوجود المجرد" إلهاً، دون "الوجود المقارن" .....

غاية هذا الفرق، أن يكون "الوجود المجرد" إلهاً مجرداً، "و الوجود المقارن" إلهاً مقارناً.

و لا يقال: إن "الوجود المجرد"، الذي هو الله، قائم بنفسه، دون "الوجود المقارن للماهية"؛ لأنه قائم بالماهية.

لأنا نقول: إن كان من شأن "الوجود" أن يقوم بنفسه، بالنظر إلى ذاته، فلا مانع من أن يكون سائر الوجودات أيضاً قائمة بها، دون أن تكون الوجودات قائمةً بالماهيات ..... و قد قالت الصوفية الوجودية بهذا القول.

و لا يُتمسك في الفرق أيضاً بعدم جواز قياس "الوجود"، الذي هو الله، بالوجودات الأخرى؛ لأن "الوجود" الذي هو الله، إن قام بنفسه، يجب أن يكون ذلك، لكونه "وجوداً"، و كون "الوجود" قائماً بنفسه، و موجوداً بذاته، حتى يصح استحقاق "الوجود" لأن يعتبر حقيقة الله.

و لا يجوزُ أن يكون قيامه بنفسه، مستمداً من كونه حقيقة الله، لأن هذا مصادرة في دعوى "كون الوجود حقيقة الله"، التي يدعيها الوجوديون، و لا نسلم به نحن[57].

هذا تحقيق ما يقتضي العقل أن يتصوره في مذهب الفلاسفة، و هو متردد بين "الذات المبهمة، المجردة عن الوجود"، و بين "الوجود، المجرد عن الذات، و الماهية".

فإن أمكن التأليف بين "الذات المجردة عن الوجود"، و بين "الوجود المجرد عن الذات"، بالطريق <140> الذي ذكرنا، فلا يمكن التأليف بين "الذات المبهمة"، و "الوجود المعين".

و كأن مرماهم فيما اختلقوه من "الوجود"، بمعنى "مبدأ الآثار"، الذي له فردات: "ذات الله المحضة، المبهمة"، و "وجود الممكنات"، و الذي لا نراه نحن إلا اختلاقاً، لا سيما في الفرد الذي هو "ذات الله المبهمة"، تأليفُ هذين، غير المؤتلفين....

قلنا، و نقول: لا نراه إلا اختلاقاً، لأن الذي قالوا عنه: "إن له فردين"، ليس هو "الوجود"، بمعنى "مبدأ الآثار"، بل "مبدأ الآثار" نفسه؛ أحدهما: ذات الله المحضة المبهمة، و الآخر: وجود ما سواه.

و هذا "الوجود" بمعناه المعروف، و لا "وجود" بمعنى "مبدأ الآثار" في شيء من الفردين، لا سيما في الفرد الذي هو ذات الله المبهمة، إذ لا سبيل فيها إلى تسميتها بالوجود، بأي معنى كان، لا سيما بعد التنصيص عنه بـ: "أنها ذات مبهمةٌ، و مجردةٌ عن الوجود".

نعم، الفرد الآخر وجودٌ، لكن لا يلزم من كون أحد الفردين لمبدأ الآثار وجوداً، كون الفرد الآخر كذلك، و ألا ينقلب الفردان فرداً واحداً؛ مع أن الفرد، الذي هو الوجود، ليس بمعنى "مبدأ الآثار"، بل بمعناه المعروف.

فإن جازت تسمية الفرد، الذي لم يكن وجوداً، بأنه الوجود، تشبيهاً له بالفرد الآخر، لزم أن يكون هذا الوجود بمعناه المعروف، كما كان في الفرد المشبه به، لا بمعنى "مبدأ الآثار".

أريد أن أثبت في ذهن القارئ، أنه لا يجوز تعيين الحقيقة لذات الله، التي لا تعلم حقيقتها في أي مذهب من مذاهب العقلاء، و أن تسميتها باسم من أسماء الحقائق المعلومة، كـ "الوجود"، على أي معنى كانَ شرُّ بدعةٍ فلسفيةٍ أضيفت إلى أسماء الله الحسنى، و انتهت بطبيعتها إلى شر بدعة اعتقادية، تنطوي على أوسع أنواع الشرك باسم "وحدة الوجود"....

بعد تثبيت هذه الحقيقة في ذهن القارئ، نعود إلى قول الفاضل السيلكوتي، و هو يترجم عن خرافة "الوجود"، و يتكلف في الدفاع عنها، أيَّ تكلف.

و قد قلنا من قبل: أننا نجاري الوجوديين في كل خطوة تخطونها في تفسير المذهب الوجودي، و لا نجتزئ بإبطال أساسه.

أما طول البحث، و ملل الباحث، فلا نبالي -بعد علمنا بأنا نكافح أكبر غلطة في<141> أكبر موضوع.

و إذا كانت حقيقة مذهب الفلاسفة، أن الله، الذي هو بذاته مبدأ الآثار الخارجية، عبارة عن ذات بحتة، مبهمة الحقيقة، مجردة عن كل شيء، و عن الوجود، كما سبق تفصيله؛ فلا غرو أن لاقوا صعوبة في إثبات الوجود لهذه الذات المحضة، المبهمة، بله إثباتَ كونها عين الوجود.

و حاصل ما قاله الفاضل السيلكوتي، الذي هو آية في اللف و الدوران، إن كان له حاصل أنك قد عرفت أن لله وجوداً هو عين ذاته، و هو بمعنى "مبدأ الآثار، و الممكنات"، وجوداً ليس عين ذواتها، و هو بمعنى الكون في الأعيان، و مع هذا يصدق على الوجود بهذا المعنى أيضاً أنه "مبدأ الآثار".

فـ "الوجود"، الذي هو عين ذات الله، يشارك وجود الممكن في ترتب الآثار عليه، و الوجوب بمعنى المبدإ، أعم من الوجود بمعنى الكون في الأعيان.

و قد عرفت أيضاً أنهم جعلوا ذات الله عبارة عن "الوجود"، بمعنى "مبدأ الآثار"، و لم يجعلوها عبارة عن "الوجود" بمعنى "الكون في الأعيان"؛ لصحة حمل الأول على الله مواطأة؛ فيقال: "إن الله وجودٌ"، بمعنى "مبدأ الآثار"؛ و عدم صحة حمل الثاني عليه مواطأة، فلا يقال: "إن الله وجودٌ" بمعنى "الكون"، لعدم قيامه بنفسه؛ و لا يقال أيضاً: "إنه موجودٌ" بهذا المعنى، لكون الوجود بهذا المعنى خارجاً عن حقيقته البسيطة.

إلا أن من اللازم أن يكون الله موجوداً، أي كائناً في الأعيان، و هو المطلوب، من دليل إثبات وجود الله.

---

[57] ليس مقصودنا بإبطال مذهب الفلاسفة الوجودية، و ترجيح مذهب الصوفية، لأن هذا ينافي مقصودنا الأول من وضع هذا الباب الثاني، و إنما مرادنا من القول بأن السير الطبيعي لمذهب الفلاسفة في هذه المسألة، أن ينتهي إلى وحدة الوجود، رغم اجتنابهم عنها لظهور بطلانها، إبطال مذهبهم، الذي خفي بطلانه على كثير من العلماء المحققين، بلزوم انسياقه إلى المذهب الوجودي الصوفي، الظاهر البطلان.

و من اللازم أيضاً أن يكون واجبَ الوجود، بالمعنى نفسه، و هو المطلوب من جعل حقيقته الوجود؛ أي أن المطلوب استخراج وجوب وجوده، من كونه عين الوجود؛ و إن لم يكن جعله موجوداً، بالمعنى المطلوب، أي الكون في الأعيان[58].

لكنهم توسلوا إليه بالوجود بمعنىً آخر<142>، قريبٍ من الأول، و أرادوا أن يكون الوجود بالمعنى المطلوب لازم الوجود، الذي هو حقيقته تعالى، و مقتضاه، لا لزومَ المعلول لعلته، و الصفة لموصوفها، كما في مذهب المتكلمين، بل لزومَ الكلي لجزئيه.

فقال السيلكوتي، في تصوير هذا اللزوم، و هذا الاقتضاء: "إن الوجود، الذي هو حقيقته تعالى، و الذي هو بمعنى مبدأ الآثار يشارك وجود الممكن، الذي هو بمعنى الكون في الأعيان في ترتب الآثار عليهما".

فمن هذه المشاركة، يفهم أن "الوجود بمعنى المبدأ"، يستلزم "الوجود بمعنى الكون"، و يستتبعه، لا كاستلزام العلة لمعلولها، بل استلزام الفرد لكليه؛ فيكون "الوجود بمعنى الكون مطلقاً"، عرضاً عاماًّ للوجود، بمعنى "المبدأ"، و نوعاً للأكوان الخاصة بالممكنات، فيكون الله، الذي هو "الوجود"، بمعنى "المبدأ وجوداً"، بمعنى "الكون" أيضاً.

ثم إن "الوجود بمعنى المبدأ"، مستقل في اقتضاء "الوجود بمعنى الكون"، و باستقلاله في اقتضائه لذلك، يتحقق "وجوب الوجود" لله تعالى، بعد تحقق "الوجود" له، و لم يتحقق "وجوب الوجود" للممكن؛ و إن كان له أيضاً "وجودٌ بمعنى مبدأ الآثار"؛ متحداً هذا "الوجود" فيه مع "الوجود"، بمعنى "الكون الخاص في الأعيان"، حتى إنه بهذا الاتحاد كان اقتضاؤه للوجود، بمعنى "الكون المطلق في الأعيان" أشد.

إلا أن "وجود الممكن"، لما لم يستقل في نفسه، لاحتياجه إلى موصوف، و فاعل موجدٍ، لم يستقل أيضاً في اقتضائه، فلم يتحقق له "وجوب الوجود"؛ و خصيصاً "وجوب الوجود بالذات".

ثم لما كان "الوجود بمعنى المبدأ" في الواجب، مستقلا في اقتضاء "الوجود" المطلوب، الذي هو بمعنى "الكون في الأعيان"؛ كان "قائماً بنفسه"، على الرغم من أن "الوجود لا يقوم بنفسه"؛ لأن هذا "الوجود، بمعنى المبدأ"، الذي هو حقيقة الله تعالى، يقتضي ذلك "الوجود، بمعنى الكون"، غير معلل بعلة، و لا محتاجاً إلى موصوف.

و إذا كان "قائماً بنفسه"، كان "موجوداً بنفسه"، فاقتضاؤه بالاستقلال لكونه "وجوداً" بالمعنى المطلوب؛ اقتضى كونَه بذاته موجوداً، أي اقتضى اتصافه بالوجود <143>، المطلق، اتصافاً انتزاعياً، لا حقيقياًّ، و إلا لا يكون موجوداً بنفسه، بل موجوداً بالوجود، كسائر الموجودات.

فصار "الوجود بمعنى مبدأ الآثار"، الذي هو حقيقة الله تعالى، "وجوداً بمعنى الكون في الأعيان"، و "وجوداً واجباً" بهذا المعنى، و "موجوداً واجباً".

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلام السيلكوتي.

و أنا أقول: أنظر ما يكابدون من المشقة في بيان وجود الله، و وجوب وجوده، بعد أن جعلوا ماهية الله تعالى الوجود، بملاحظة أن أقصر طريق لإثبات الوجود لله، و أمنعها عن انفكاكه منه، أن يجعل الله عبارة عن الوجود نفسه، كما قال الجلال الدواني، بطل المناصرة، و المظاهرة، لهذا المهذب الفلسفي العجيب، و قدوة الكلنبوي فيها؛ و قد نقلناه عنه فيما سبق: [أن كل ما يغاير الشيء بالماهية، فثبوته له يحتاج إلى علة].

فلماذا إذن لقوا العناء العياء في إثبات الوجود للوجود، و تشبيه الماء بالماء؟

و لماذا غيروا معنى الوجود، حتى تغيرت ماهيته، فتعسر عليهم إثبات اللزوم بين الماهيتين، و نقضوا ما بنوا في توحيد ماهية الله، بماهية الوجود؟

فقد كان أساس هذه الأسطورة أن يجعل انفكاك الوجود من واجب الوجود، انفكاك الشيء من نفسه، ثم رأينا انقلاب هذه الدعوى في النتيجة إلى انفكاك الشيء من عرضه العام.

و من الغلط الواضح، أن يكون الله المستغني عن الوجود في مذهب الفلاسفة، لكون الآثار المترتبة على وجود غيره، مترتبة على ذاته المحضة، وجوداً بمعنى مبدأ الآثار، فالله هو مبدأ الآثار عندهم بذاته، و لا معنى لتسميته وجوداً بمعنى مبدأ الآثار.

ثم من العجب، احتياج هذه الذات المحضة المستغنية عن الوجود إلى إثبات كونها وجوداً بواسطة مشاركتها، لوجود الممكنات في ترتب الآثار على كل منهما.

فهل الله، الذي هو الذات المحضة، المستغنية عن الوجود، يكتسب الوجود من مشاركته لوجود الممكن، المحتاج إلى الوجود؟

فهو إذن أحوج من المحتاج.

ثم انظر ما لقوا من العناء الثاني، في تحويل "الوجود" إلى "الموجود"، فيدّعون أن<144> "الوجود"، الذي هو الله، "موجود"؛ في حين أن وجود الممكنات ليس كذلك.

مع أنهم احتاجوا في الانتقال من "الوجود الواجب"، الذي هو بمعنى "مبدأ الآثار"، إلى "الوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان"، إلى ملاحظة مشاركته لوجود الممكن، الذي هو بمعنى الكون في الأعيان، في ترتب الآثار عليه أيضاً.

و مع أني لا أسلم للفاضل السيلكوتي بعد كل العناء الذي كابده، أن هذه المشاركة بين "الوجود الواجب"، الذي هو بمعنى "مبدأ الآثار فقط"؛ و بين "وجود الممكن"، الذي هو بمعنى "المبدأ"؛ و معنى "الكون في الأعيان" معاً؛ تضمن للوجود الواجب استلزامَه للوجود، بمعنى "الكون المطلق في الأعيان".

لأنك قد عرفت من تصريح الكلنبوي: أن الوجود، بمعنى المبدأ، أعم من الوجود بمعنى الكون في الأعيان؛ و وجود الأعم في الواجب، لا يستلزم وجود الأخص فيه، و لا وجودَ ما هو كلي لهذا الأخص.

و إنما الاستلزام يكون من جانب الأخص للأعم، فلا يصح حديث كون الوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان عرضاً عاماً، لازماً للوجودِ، بمعنى المبدأ، الذي هو حقيقة الله.. ؛ أما استلزام وجود الممكن لذلك، فإنما نشأ من اجتماع الوجود بالمعنيين فيه.

و قد صرح الكلنبوي أيضاً، بأن: "لا حصة للواجب من الوجود، بمعنى الكون في الأعيان".

---

[58] أما الأول: فظاهر.
و أما الثاني: فيشهد به الشق الثاني من جواب شارح (المواقف) عن الاعتراض الموجه إلى مذهب الفلاسفة.
أعني قوله: [و إن فسر، أي الوجوب، باقتضاء الذات للوجود؛ فنقول: وجوده الخاص الذي هو ماهيته، يقتضي بذاته عارضه، الذي هو الوجود المطلق].
فهو صريحٌ في أن الوجود المقتضى بالكسر، غير الوجود المقتضى بالفتح، الذي هو المطلوب.
و هذا الشق، هو الملتزم الراجح على الشق الأول، الذي لا يكون أساساً لأسطورة الوجود، التي يتضمنها مذهب الفلاسفة.

و هو ما تقتضيه استعانة الفاضل السيلكوتي في إثبات الوجود المطلق، بهذا المعنى للواجب، من مشاركة الوجود، بمعنى مبدأ الآثار، الذي هو حقيقته تعالى، لوجود الممكن في ترتيب الآثار عليه أيضاً.

و ليس في هذه الاستعانة عون له، كما قلنا؛ لأن الكلي للأخص، لا يلزم أن يكون عرضاً عاماًّ لجميع أفراد الأعم ...

و توضيحه: أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار، الذي هو أعم من الوجود، بمعنى الكون في الأعيان، له فردان، كما قالوا: أحدهما: الله تعالى، و ليس هو بمعنى الكون في الأعيان؛ و الفرد الآخر: وجود الممكن الخاص، الذي اجتمع فيه المعنيان، معنى مبدأ الآثار، و معنى الكون في الأعيان؛ و هذا الفرد الثاني يندرج مع سائر الوجودات الخاصة للمكنات، تحت كلي ثانٍ، هو<145> الوجود، بمعنى الكون المطلق في الأعيان، و لكن لا يلزم من اندراج الفرد الثاني تحت كلي ثان، أن يندرج الفرد الأول أيضاً تحت هذا الكلي، و لو بأن يكون عرضا عاماًّ له.

فإذا كان أحد الاثنين من زيد، و عمرو، اللذين هما فردان للإنسان الكلي، مندرجا تحت كلي آخر مثل الزنجي، و لنفرضه عمراً؛ فهل يلزم من مشاركة زيد له في الإنسانية، أن يكون هو أيضاً زنجياًّ، و هذا ظاهرٌ لا مرية فيه.

و إني كما لا أسلم للفاضل السيلكوتي، بكون الوجود، بمعنى المبدأ في الواجب، مقتضياً للوجود، بمعنى الكون المطلق في الأعيان؛ لا أسلم له خصيصاً باستقلال الوجود الواجب، بمعنى المبدأ في ذلك الاقتضاء، الذي توسل به إلى إثبات كون الوجود، الذي هو الله، قائماً بنفسه، و موجوداً واجبَ الوجوب؛ و إنما يسلِّم باستقلاله في اقتضاء الوجود، بمعنى الكون بعد ثبوت كون الوجود بمعنى المبدأ، الذي هو الله، قائماً بنفسه، و موجوداً واجب الوجود[59].

فيكون استناده في صدد إثبات هذه الأمور للوجود، الذي هو الله، إلى استقلال اقتضائه إياها، مصادرة على المطلوب.

و جد غريب أن يكون الوجود، بمعنى المبدأ في الله قائماً بنفسه، و موجوداً واجب الوجود، و لا يكون الوجود بالمعنى نفسه في الممكن قائماً بنفسه، و موجوداً واجب الوجود.

فإن كان منشأ هذا الفرق أن هذا الوجود في الله غير محتاج إلى علة فاعلة، و لا إلى موصوف، بخلاف وجود الممكن المحتاج إليهما؛ فهم القائلون بهذا القول<146>، الفارضون فرضاً[60].

و يجيء واحدٌ، فيفرض أن وجود الممكن، أو بالأصح ما يسمونه ممكنا، قائم بنفسه، و موجود واجب الوجود، و ليس بمحتاج إلى موصوف، ولا إلى فاعل موجد؛ لأن كون الوجود قائماً بنفسه، و موجودا واجب الوجود، يلزم أن يكون مقتضى ماهية الوجود، و لهذا جعلوه حقيقة الله تعالى، لا أن الوجود قائم بنفسه، و موجود واجب الوجود، لكونه حقيقة الله، بل الله موجود، و واجب الوجود، لكون ماهيته الوجود.

فأينما كان الوجود، يلزم أن يكون موجوداً، قائماً بنفسه، واجب الوجود؛ و لهذا ذهبت الصوفية الوجودية، إلى أن كل وجود في كل موجود، واجب الوجود، و لا وجود، و لا موجود غيره؛ و كان معهم الحق، بعد أن كانت حقيقة الله الوجود .....

أعني أن منطق المذهب، القائل بتعيين حقيقة الله، على أنها الوجود، يقتضي القول بهذا أيضا، و إن كان القول الأول، و الثاني باطلين معاً، إلا أن الصوفية الوجودية مشوا على منطق الباطل الأول، و الفلاسفة، الذين هم مخترعوا ذلك الباطل، لم يمشوا على منطقه إلى آخره، فأفسدوا المنطق، بما أنهم جعلوا لباطلهم حداًّ وقفوا عنده، و كذلك الذين اتبعوهم -و يا للأسف- من محققي المتكلمين.

و كان أيضاً من حق مذهب الفلاسفة في هذه المسألة، أن يستغنوا به من الاستدلال على وجود الله بأدلته العقلية المعروفة، إن كانوا موقنين بصحة مذهبهم هذا، المعيِّن لله<147>، الحقيقة الضامنة له الوجودَ، و وجوبَ الوجود، كما استغنت الصوفية الوجودية القافية على آثارهم في أساس المذهب.

و زيادةً على ذلك، فإن دليلهم هذا، لو اعتصموا به، كان دليلاً لمياًّ أفضل من الأدلة السابقة الذكر، كلها لكونها أدلة إنية.

لكنهم مع ذلك، لو اعتصموا به، كانوا يتنبهون على المصادرة التي يتضمنها، إما من تلقاء أنفسهم عند نظرهم فيه نظرة المستدل في دليله، و إما بتنبيه ممن يناقشهم عليه.

و أياًّ ما كان الحال، أعني سواء نُظر إليه كدليل لميٍّ لإثبات الواجب، أو تحليل لكيفية وجوب الوجود، فهو لا يجاوز أن يكون مناورة كلامية، يُستغرب الاقتناع به من أفاضل العلماء المحققين، كالدواني، و السيلكوتي، و الكلنبوي.

فهم يسمون الله "وجوداً"، بالمعنى الذي ابتدعوه، و هو مبدأ الآثار، ثم يشتقون منه الوجود بالمعنى المعروف، أي الكون في الأعيان، و يدَّعون عدم انفكاك الثاني من الأول، و يستبنطون منه وجوب وجوده.

و قد فعل العلامة التفتازاني قبلهم مثل فعلهم، في أسلوب آخر، أبسط من أسلوبهم.

و كل هذا يشبه ما اخترعه بعض فلاسفة القرون الوسطى، الإلهيين، من الاستدلال على وجود الله من مفهوم "الله"، و هذا الدليل المسمى بـ "الدليل اللمي".

و "الدليل الوجودي" تقبَّله الفيلسوف "ديكارت"، و قرره هكذا: [إن الله تعالى حائزٌ لجميع الكمالات، فيلزم أن يكون موجوداً، لأن الوجود كمالٌ].

و انتقده "كانت"، و كان "سنت آنسلم" مخترع هذا الدليل، قرره قبل "ديكارت"، هكذا: [إن الله تعالى موجودٌ

---

[59] لا يقال: إن مبدأ الآثار في الله تعالى، ذاته المحضة؛ و لا شك في قيامها بنفسها.
لأني أقول: مبدأ الآثار في الله تعالى ذاته المحضة، لا على أن ذاته الوجود، و هو بمعنى مبدأ الآثار؛ بل على أنه ذات محضة، لا تعلم حقيقتها مجردة عن كل شيء، و عن الوجود، و هو مذهب الفلاسفة الحقيقي، كما عرفت من قبل ...
و عرفت أيضاً أن خرافة الوجود منهارة من أساسها، لكنا نحن مشتغلون الآن بمجاراة تلك الخرافة، و نقدها، على فرض أنها مبنية على أساس، و قد نبهنا إليه أيضاً.

[60] لا يقال عدم احتياج وجود الله إلى فاعلة، ثابت بأدلة إثبات الواجب.
لأنا نقول: قد أشرنا فيما سبق إلى أن أدلة إثبات الواجب، كلها أدلة إنية، تكون علة لوجوب وجوده عندنا، و في علمنا، لا علة لوجوب وجوده في نفس الأمر؛ أما وجوب وجوده في نفس الأمر، فعدم بنائه على علة، أقرب إلى العقل من بنائه على علة فرضية، مثل كون حقيقته الوجود، كما فعلت الفلاسفة، و أنصارهم من المتكلمين ....
فإذا حاولوا تعليل وجوب وجوده في نفس الأمر بهذا الطريق الفرضي، و احتاجوا عند ذلك إلى الاستعانة من وجوب وجوده، بأدلته الإنية، كان دوراً.

و كذا امتياز وجود الله بعدم احتياجه إلى موصوف، لقيامه بنفسه، حتى على تقدير ثبوت كون الله واجب الوجود، غير محتاج إلى العلة، مما لم يثبت بعد، و نحن بصدد منازعة الفلاسفة في أمره، فالإستناد في أثناء هذا النزاع إلى ذلك الامتياز مصادرة أخرى.

في الذهن، على أنه لا يتصور من هو أكبر منه، فهذا الوجود الذهني يلزم أن يكون موجوداً في الخارج أيضاً، و إلا لزم إمكان تصور من هو أكبر منه، و هو الذي لا يتصور أكبر منه، و يكون موجوداً في الخارج، و قد كنا فرضنا أنه لا يتصور أكبر منه؛ فهذا خلف].

و كان الراهب "غونيلون"، ألف في نقد هذا الاستدلال رسالة لم يردها عليه مخترع الدليل بجواب شاف.

و انتقد أيضاً "سن طوماس"، و "غاساندي"، و الحق أن ذلك الاستدلال لم يكن سوى مغالطة، كما قاله ناقده الأول: [لو تخيلت في ذهني<148> جزيرة بديعة، لا يتصور أبدع منها، و أحسن، فهل يلزم وجود هذه الجزيرة في الخارج، بمجرد أن كمالها المفروض يقتضي ذلك].

و العجب، أن صديقي الدكتور عثمان أمين، أستاذ الفلسفة، بجامعة فؤاد في كتابه "ديكارت"، و الأستاذ الكبير محمود العقاد، في كتابه "الله"، و قعاً مع الواقعين في غلط الفهم، فأصروا في ادعاء كون هذا الدليل على وجود الله، أقوى، و أدق أدلة "ديكارت" في هذا الموضوع؛ و لم يكفَّهما عن اقتفاء آثار المنخدعين به تنبيهات المتنبهين لعدم صحته.

و قد سبق منا تحليل منشأ الغلط في الانجذاب بهذا الدليل التاريخي الفاسد (ص: 224-228؛ الجزء الثاني)، تحليلاً منطقيا أرجو أن لا ينخدع به أحد بعده.

و كأن الذين يستنبطون الدليل على وجود الله من اتصافه بجميع الكمالات، التي من جملتها، و في طليعتها، أن يكون موجوداً، يقولون، و يقتدى بهم الأستاذان: "الله موجودٌ، لأنه متصف بجميع الكمالاتِ، و المتصف بجميع الكمالاتِ موجودٌ بالضرورةِ؛ فالله موجودٌ بالضرورة".

و في هذا القول أربع جمل: أولاها: دعوى، و أخراها: النتيجة، و الثانية، و الثالثة: صغرى، و كبرى؛ يتألف منهم القياس المنطقي، الذي متى كان صادقاً بكلا جزئيه، لزم صدق النتيجة أيضاً.

لكن صغرى هذا القياس، و هي أن الله تعالى متصف بجميع صفات الكمال، قضية موجبة، يتوقف صدقها على وجود موضوعها، الذي هو "الله"؛ مع أن كون الله موجوداً، أول المسألة، و عين الدعوى، التي نحن بصدد إثباتها، بهذا الدليل، المؤلف من الصغرى، و الكبرى؛ و توقُّف صدق الدليل في أي جزء من جزئيه على صدق الدعوى، يكون مصادرةً، و دوراً باطلاً<149>.

مذهب الصوفية الوجودية:

و هنا فرغنا من الكلام على مذهب الفلاسفة، الذي أرجو أن يكون قد تبين القارئ أنه أساس مذهب الصوفية الوجودية، أعني مذهب وحدة الوجود؛ و الآن نعود إلى نفس المذهب الصوفي.

و كان آخر مقالنا عن مذهب الفلاسفة، بأن: "حقيقة الله الوجود"، و أنه إن صح هذا الحكم، بتعيين "الوجود ماهية لله تعالى"، يلزم أن يكون "كل وجود، في كل موجود، عبارة عن الله"؛ كما تقول الصوفية: "إن كل موجود موجود، بوجود الله، لا بوجود نفسه".

فالوجود الذي نشاهده في الموجودات، ليس وجودها، بل وجود الله، أو بالأصح الوجود الذي هو الله؛ و ليس معنى هذا نفي وجود العالم المحسوس، و تكذيب حواسنا الشاهدة بوجوده، و إنما معناه أن المحسوس، و المشهود هو الله في صورة العالم[61].

أي أن خطأ الناس الغافلين ليس في ظن غير الموجود، موجوداً؛ بل في معرفة حقيقة هذه الموجودات، فيلزم على قول الصوفية الوجودية الاتحادية، أن يكون كل موجودٍ نراه و نزعمه غيره، هو الله نفسَه.

فأين الأستاذ فرح أنطون منشئ (مجلة الجامعة)، الذي ناظر الشيخ محمد عبده، و ادعى أن العقل لا يقبل وجود الله، لكونه غير منظور؟

و الحال، أن كل موجودٍ، و مشهودٍ في العالم، هو الله، في مذهب وحدة الوجود؛ و هذا إشراك بالله ليس وراءه إشراك، أوسع نطاقاً منه؛ و لا توجد عقيدة في الدنيا أشد مخالفة لشرعة الإسلام، و عقيدة التوحيد، من هذه الفكرة.

إلا أن شدة بُعدها عن الإسلام، بل عن الدين مطلقاً، جعل الناظرين فيه، بعيدين أيضاً عن التفكير في مخالفتها للدين.

و أصل المسألة، أن الذين أسسوا هذا<150> المذهب - ملهمين من مذهب الفلاسفة، المار الذكر- آمنوا بقدر إيمانهم بالله، أن حقيقة الله، الوجود المطلق، و لم يبالوا ما يترتب عليه من المفاسد، المتنافية مع العقل، و النقل، بعد أن أصبح كون حقيقة الله الوجود المطلق، عقيدة راسخة في قلوبهم، غير قابلة للتزلزل.

فتلك العقيدة حقيقة أولية عندهم، يُنظر إلى كل شيء بمنظارها، و تذابُ نصوص الكتاب و السنة في بوتقتها.

و زيادةً على هذا، فإن ادعاء هواة تلك العقيدة، أن كمال التوحيد فيها، مع كون التوحيد و إياها على طرفي نقيض، خيَّل لمُحسني الظن بأصحاب هذا المذهب، أنهم يعظمون الله حق التعظيم، بتنزيل وجود ما سواه منزلة العدم، ففي مذهبهم كمال التوجه إلى الله، و كمال الإعراض عما سواه؛ ففيه الفناء في الله، و فيه كمال التدين ....

كلا، أيها المؤمنون بالله و بدينه .. إنهم لا ينكرون وجود العالم، و لا ينكرون وجود ما تشهد الحواس بوجوده، و لا يعتبرون الله موجوداً وحيداً، مفترقاً عن العالم، و غيرَه من الموجوداتِ مفترقاً عن الله، معدوماً .... و إنما ينظرون إلى وجود هذه الموجودات كلها على أنه وجودُ الله[62].

فهذا هو محل الدقة في مذهبهم، و محل اختلافه عن مذهب المسلمين؛ أما تنزيل وجود ما سوى الله، بالنسبة إلى وجود منزلة العدم، فهو مذهبنا نحن المسلمين، و جميع من يقدرون وجود الله حق قدره، من أهل الأديان، و العقول.

و الوجوديون يعيبون مذهب التنزيل هذا، مدعين أنه مذهب المجاز، كما قال الغزالي -و قد سبق نقله-: [ترقى العارفون من حضيض المجاز، إلى ذورة الحقيقة...] الخ.

و يعجبني في تنزيل وجود العالم منزلة العدم، بالنسبة إلى وجود الله، قول "سن طوماس"، من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين: [إن الله مع كونه متمايزاً عن مخلوقاته، فهو مع العالم لا يكون مجموعها أكبر من الله وحده]<151>.

و مما يدخل في مذهبنا أن من رأى الكائنات، فكأنما رأى الله، من حيث دلالة وجودها على وجوده دلالة ظاهرة؛ فنحن لا ننكر هذا، و إنما ننكر أن تكون صلة العالم بالله فوق صلة الدليل بمدلوله، و المخلوق بخالقه، فيكونَ وجوده عين وجوده.

---

[61] و قد مثلوه بقولهم:
و ما الكون في التمثال، إلا كثلجة، * و أنت لها الماء، الذي هو نابع

[62] قال الكاتب الكبير، التركي، الصوفي فريد بك في كتابه المسمى "وحدة الوجود": [إن أصحاب هذا المذهب لا يقولون بعدم وجود شيء من الممكنات، و إنما يقولون بأن وجود أي ممكن موجود، ليس وجود نفسه، بل وجود موجود غيره، ظاهر فيه]، (ص:206).

و هناك مذهب يشبه مذهب وحدة الوجود، و ليس به، و هو مقبول عندنا، و ربما خلط أحد المذهبين بالآخر من يظن بالصوفية الوجودية خيراً، مع أن هذا الأخير جديرٌ بأن يسمى "وحدة الشهود"، "وحدة الوجود"؛ و قد اختاره العلامة التفتازاني في (المقاصد).

و هو أن الوجود كثير كالموجود، إلا أن السالك إذا انتهى إلى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات، و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الإكرام.

لكن الوجودية الغلاة، الذين أسسوا مذهبهم على أساس مذهب الفلاسفة، القائلين بأن حقيقة الله الوجود، كما عرفت تفصيله، لا يرضون بهذا المذهب المعقول.

قال الفاضل بهاء الدين العاملي، في رسالته التي خصصها لتحقيق مذهب الوجودية، و تأييده: [فإن قلت: فما بال طائفة من الصوفية أنكروا هذا التوحيد]، يعني توحيد الوجود، و الموجود؛ [و قالوا بغلبة المشهود على الشاهد، و استتار وجود الشاهد بنور المشهود، مثل استتار الكواكب بضياء الشمس، و اختفاء صورة الحديدة المحماة، و كونها في صورتها النارية الغالبة عليها.

أقول: الطائفة الأولى يردون هذا القول، بما يردون به قول أهل الظاهر، و يقولون: "هذا ذوق من لم يصل إلى درجة الفناء التام"، و لم يُتموا سلكوهم، فبقوا قاصرين، و لم يطلعوا على الحقيقة، إذ لم يجدوا ناصرين، و لم يستاءلوا عن النبأ العظيم، و لم يعلموا أن فوق كل ذي علم عليم، و لم يشعروا أن فيما ذهبوا إليه رائحةَ الحلول.

كما يدل عليه تمثيلهم بالحديدة المحماة؛ فإن التجلي، قبل أن يفني التعين فناء تاماً، و يمحى الرسم محواً كاملاً، يُرِي الشاهدَ وجودَه، و أنانيته باقياً، و المشهودَ قد استولى على وجوده بعض الاستيلاء، مع بقاء الإثنينية بين الشاهد و المشهود؛ فهذا لا يخلو عن الحلول].

ثم قال: [و أما إذا<152> كمل التجلي، فنيت الأنانية فناء تاماً، ثم بقيت ببقاء المشهود، إذ يرى نفسه في طور آخر، و يجد ذاته وجداناً صريحاً، سارياً في الكل، و محيطاً بالكل، بل يجدها عين الكل؛ فهناك لا يغيب عن حسه و نفسه، حتى يكون الاختفاء اختفاء الكواكب.

و ما ذاقته الطائفة الثانية، فقد ذاقته الفرقة الأولى، في مبادئ أحوالهم، ثم بلغوا التوحيد بعد مجاهدات شاقة، و مشاهدات غريبة؛ فالاعتماد على مشاهداتهم، و وجدانهم، لا على زعم هؤلاء، و حسبانهم].

ثم قال: [و في التوحيد، قال ابن الفارض:

و في الصحو، بعد المحو، لم أك غيرها	و ذاتي، بذاتي، إذ تحلت، تجلت
و ما زلت إياها و إياي، و لم تزل	و لا فرق، بل ذاتي لذاتي أحبت
متى حُلت عن قولي: أنا هي، أو أقل	و حاشا هواها، أنها فيّ حلت
و ليس معي في الملك شيء سواي، و المـ	ـعية، لم تخطر على الألمعية]

و ربما تقرأ في كتب من لا يعترفون -من أنصار المذهب الوجودي- بمخالفته للإسلام: "أن الممكنات قائمة بوجود الله، غير قائمة بوجود أنفسها"[63].

و ليس مرادهم من هذا استناد وجود الممكنات إلى وجود الله، بمعنى أنه أولاً وجود الله، و إرادته لوجود الممكنات ما كانت موجودة في لحظة عين؛ لأن هذا أيضاً مذهبنا، لا مذهبهم.

و إنما معناه أن وجودها وجوده، لا وجود لها غير وجوده؛ فالموجود في كل شيء وجود الله، لا وجود ذلك الشيء نفسه[64].

و هذا مقتضى كون حقيقة الله تعالى الوجود عند الفلاسفة، و الصوفية<153> الوجودية؛ و إن كانت الفلاسفة، أحجموا عن القول بهذا المقتضَى، و ثبتت الصوفية في القول به ...

فوجود الله عندهم يستوعب كل الوجودات، و لا يترك لغيره وجوداً، و لا رائحته؛ و مقتضى هذا المذهب أيضاً: "أن الموجود في كل شيء هو الله".

كما قال "متره أفكار"، من فلاسفة القرون الوسطى، الباطنيين، الاتحاديين: [إن الظمآن لا يشرب، إن لم يجد فيما يشربه علامة من الله].

و هم يسمون مذهبهم الوجودي: "مذهب التوحيد"، لكونهم يردون جميع الموجودات إلى موجود واحد.

و لكنا إذا نظرنا من ناحية أخرى، ففيه تعديد لذلك الموجود الواحد، و توسيعه إلى جميع ما سواه، و توحيد الله التوحيد الشرعي، و الفلسفي، و تعظيمه، إنما يكون بتمييزه أولاً في ذاته، و وجوده عما سواه، لا في جعله متحداً مع كل شيء، و مندمجاً فيه، أو جعل كل شيء متحداً معه، و مندمجاً فيه.

و لا يكون إكبارَ الله، و اعتبارَه فوق كل شيء، اعتبارُ وجود كل شيءٍ وجودَه، فما هذا إلا تلبيس في معنى التوحيد، و إقامة الاتحاد مقامه.

و المقصود من توحيده، اعتقاد أنه وحيد في ألوهيته، و وجوب وجوده، لا يشاركه فيهما شيء من خلقه.

فالقول باختلاط وجوده، مع وجود كل شيء، و إفناء أحد الوجودين في الآخر، أياً كان الفاني منهما يخالف مغزى التوحيد طبعاً.

و كيف يمتاز الإله من المألوه، و الخالق من المخلوق في مذهبهم؟

و لذا قالوا:

العبد رب، و الرب عبد؛	ياليت شعري، من المكلف؟

و كان الوثني يشرك بالله غيره، فجاءت الصوفية الوجودية، فجعلت كل شيء مما جعله الوثنيون شريكه، و ما لم يجعلوه، عينَه.

و لا شك أن عقيدة العينية هذه أشد من عقيدة الإشراك بطلاناً، و طغياناً.

فأولاً: أنهم يجعلون ما جعلوه شريكاً عينه.

و ثانياً: أن المشركين يشركون بالله أشياءَ معدودة، و هؤلاء الوجوديون يجعلون كل شيء عينه، الذي هو فوق الشريك.

فقول بهاء الدين العاملي، في رسالته الخاصة بوحدة الوجود: [إذا كان الواجب تعالى واحداً، شخصياً، جزئياً،

---

[63] يفهم من هذا: أن الوجود لا يقوم بالماهية، بل الماهية تقوم به عند الصوفية، و من يجمع في نفسه مذهبي الصوفية، و الفلاسفة معاً؛ كصدر الدين الشيرازي، صاحب (الأسفار الأربعة)، على عكس ما هو معروف عند المتكلمين، و الفلاسفة؛ و سنزيد في توضيح الأمر.

[64] و ليس معنى: "وجود الله في كل موجود"، بدلاً من "وجود ذلك الموجود"، إلا أنه الله في الحقيقة؛ و لا أقل من أنهما متحدان في الوجود، فكل شيء من حيث أنه موجودٌ هو الله، و إن لم يكن الله من حيث أنه ذلك الشيء، بناء على أن ذلك الشيء لا وجود له على أنه وجوده.

لكان مبايناً لجميع الموجودات<154>، و يكون كل من الموجودات موجوداً بوجود أصيل، مستقل، فيلزم اشتراكهم في الوجود الواجب، و ذلك ينافي كمال التوحيد.

و يلزم أن يكون الواجب تعالى في أضيق المراتب، إذ التعين المانع عن تصور الشركة، أضيق المراتب، و ذلك ينافي كونه واسعاً، كما وصف نفسه بالوسعة، بقوله: ﴿واسع عليم﴾.

فن من فنون الجنون، كحال من يفر من المطر إلى منزل الصاعقة؛ انظر عقولهم القصيرة، حيث لا يجيزون وجود الموجودات بإيجاد الله تعالى، احترازاً عن كونها شركاء لله في الوجود، فيعتبرونها عن الله.

و من قال لهم: إن وجود الحادث الموجود بإيجاد الله، يكون واجباً؟

و من أين يدرون أن الوجود لا يكون إلا واجباً، لولا زعمهم أن الوجود هو الله، تقليداً للفلاسفة؟

ثم انظر هؤلاء الذين يعدون القول بوجود غير الله إشراكاً، كيف يناقضون أنفسهم، فلا يعجبهم تعين الله، و تفرده، المانع عن تصور الشركة، لكونه أضيق المراتب؛ على الرغم من أن أضيق المراتب هذا هو الوحدانية المطلوبة.

فلا يعجبهم التوحيد إذن بحجة أنه يجعل الله في أضيق المراتب، و يرضيهم تصور الشركة، و توسيع ذات الله؛ إلى أن يجعلوه كل شيء! و الله تعالى واسعٌ بعلمه، و قدرته، كما قال تعالى: ﴿واسعٌ عليم﴾...

فإذا لم يكن الله موجوداً، متعيناً، غير وجوده المنبسط على الأشياء العالمية المحسوسة، فلأن تكون هذه الأشياء موجودة، و لا يكون لله وجودٌ غير وجود تلك الأشياء؛ أقرب إلى العقول من أن يكون الله موجوداً في صورة تلك الأشياء، و لا يكونَ لتلك الأشياء وجودٌ غير وجود الله.

فيجب على من يريد العلم بحقيقة مذهب الصوفية، الوجودية، أن يعلم أنهم لا يرضون بكون مذهبهم عبارة عن أن يغيب ما سوى الله في نظرهم من ساحة الوجود، و يبقى وجه ربك مشهوداً؛ و هذا هو الذي نسميه "وحدة الشهود"، و الذي يعدونه مرتبة ناقصة.

و ليس مذهبهم أيضاً نفي وجود العالم بتاتاً، على معنى إنكار هذه المحسوسات، و قد صرحوا<155> بنفي هذا الإنكار عن أنفسهم.

ثم إن العالم دليلٌ على وجود الله، فإعدامه يتناقض مع وجود الله، و إنه -أي العالم- واجب بالغير؛ فهو ما أنه يجب عدمه، لو لم يوجد الله، يجب وجوده، إذا كان الله موجوداً، و دل على وجودُه على وجودِه.

فتعين أن يكون مذهبهم اتحاد العالم مع الله، فالذي نراه من الموجوداتِ، فوجودها وجود الله في صورة الأشياء؛ إذ لا وجود لغير الله، و هذا معنى عدم وجود العالم عندهم ... و كثيراً ما يعبرون عنه بهذه الكلمة الفارسية: "همه اوست".

و لكون مرادهم من دعوى وحدة الوجود، توحيدَ جميع الموجوداتِ مع الله، لا نفيَ وجود الموجودات، و الاعتراف بوجود الله وحده؛ صرح صاحب الفصوص بـ: "أن النصارى إنما أخطأوا لحصرهم الألوهية في المسيح ابن مريم"، كما سيجيء نقله.

قد علم مما سبق، ما يترتب على القول بـ: "أن ماهية الله الوجود"، من لزوم أن يكون كل وجود في كل موجود هو الله، و إن أبى الفلاسفة و أنصارهم من القائلين بذلك القول، أن يعترفوا بلازمه المرتب عليه، متقهقرين إلى تأويلات، و تفسيرات بعيدة في محمل لفظ الوجود، و اجترأت الصوفية على القول بلازمه أيضاً.

فعندئذٍ قد يزعم زاعمٍ: أن يكون كل موجودٍ في العالم، على مذهبهم، متضمناً لجزء من الله، الذي هو الوجود؛ و يكون الله كل هذه الموجودات المجموعيَّ.

و ربما يجد تأييداً لهذا الزعم في ظاهر القول المنقول عن (الأسفار)، من قبل: [إن الله كل الوجود، كما أن كله الوجود]؛ و إليه يميل مذهب الاتحاديين الغربيين، "بانتائيزم".

لكن الظاهر عند فحص أقوال الصوفية الوجودية، المعدودين من المسلمين، و درسِها، أنهم يعتبرون الله مطلقاً، و كلياً، لا كلاًّ، و الموجودات أشبه بأن تكون أفراد الكلي، منها بأن تكون أجزاء الكل.

و معناه: أن كل موجود مستقل في أن يكون اللهَ الوحيدَ، لا في الألوهية فقط، بل في الوجودية أيضاً؛ و هنا دقة المسألة، و غموضها.

فكل موجودٍ، هو الله؛ و مع هذا، فالله واحدٌ لا يتعدد؛ و ليس هذا مثل أقانيم المسيحية الثلاثة، حيث إن الله ثلاثة، و واحدٌ معاً؛ و إن كان بين المسألتين تشابه زائدٌ؛ لأن<156> إله الصوفية الوجودية، ليس واحداً، و متعدداً معاً؛ و ليس للوجود الكلي، الذي هو الله أفرادٌ مختلفةُ الحقائق، متعددةٌ بعدد الموجودات، بل ليس هناك موجوداتٌ؛ و إنما كلها ذاتٌ واحدةٌ، و موجودٌ واحدٌ، ظهر في صور مختلفةٍ، و ظُن موجوداتٍ متعددةٍ.

فيرد عليهم الإشكال في وجود الوجودِ، و الوجودُ ليس بموجودٍ، مستقلٍّ، فرداً؛ بله أن يكون موجوداً كلياًّ؛ إذ الكلي لا وجود له في الخارج، و إنما الوجود أفراده الجزئية.

فالفلاسفة القائلون بأن حقيقة الله الوجود، المتفقون في هذا القول مع الصوفية الوجودية، يفترقون عنهم في القول بكلية هذا الوجود، افتراقاً تاماً لسببين:

أولهما: أن الله تعالى، إذا كان كلياًّ، لا يمتنع تصور اشتراكه بين كثيرين، و هو منافٍ للتوحيد، الذي ادعوا بلوغ الغاية فيه[65].

و ثانيهما: أنه لا وجود للكلي في الخارج، غير وجود أفراده، مع أنه ليس لله أفراد، فيلزم أن لا يكون الله، الذي هو الوجود الكلي، موجوداً، كما أن الإنسان الكلي، الذي يمكن فرض صدقه على كثيرين، لا يوجد في الخارج، و إنما يوجد أفراده الجزئية المتعينة، مثل: زيد، و عمرو، و غيرهما.

لكن القائلين بوحدة الوجود يعكسون الأمر، و يدعون وجود الكلي في الخارج، دون وجود أفراده؛ فكأن الوجود في الخارج مثلاً، هو الحقيقة الإنسانية الواحدة، بالوحدة النوعية، و الكثرة العارضة لها، من أفرادها، المتكثرة بالتعينات المختلفة، لا اعتداد بها؛ بناءً على أن تلك التعينات، التي هي مدار تكون الأشخاص الجزئية، غير موجودةٍ في الخارج، على ما حقق في محله.

فيلزم عدم وجود الأشخاص الجزئية أيضاً.

فـ "الوجود الكلي"، و "الجزئيات" أمورٌ اعتباريةٌ، غير موجودةٍ<157>، مبنيةٌ على أمرٍ اعتباريةٍ، غير موجودةٍ، عكس ما يعرفه أهل المعقولِ من الفلاسفة، و المتكلمين.

[65] و لا يقاس هذا، بما يقوله المنطقيون، من أن: "واجب الوجود كلي"؛ لإمكان فرض اشتراكه بين كثيرين بالنظر إلى مفهومه المجرد عن ملاحظة دليل الوحدانية؛ لأن القول بكلية واجب الوجود ليس قولاً بكلية الله، الذي هو الفرد الوحيد لواجب الوجود الكلي؛ و إنما هو قول ناشئ من عدم إمكان تصور الله، الذي لا تعلم حقيقته، إلا بوجه كلي.

و اعتبـارهم الله كليـاًّ، معـروفٌ، فيما بينهم، حـتى إنهم لجأوا من هذا إلى ادعاء وجود الكلي الطبيعي في الخارج، و مع هـذا فالله الـذي هو الوجـود المطلق الكلي، واحـدٌ بالوحدة الكلية، و الشخصية معاً عندهم، كما يقتضيه أيضاً وجودهُ في الخارج.

أما الاعتراض عليه: بأن الشيء العيني لا يقع على أشـياء متعـددةً، فإنه إن كـان في كل واحـدٍ من تلك الأشـياءِ، لم يكن شيئاً بعينـه، بل أشـياءَ؛ و إن كـان في الكل من حيث هو كلٌّ، و الكلُّ من هذه الحيثية شيءٌ واحـدٌ، لم يقع على أشياءَ متعددةً، بل على مجموعها؛ مع أن المفـروض كونـهُ كلياًّ، لا كُلاًّ.

فقد أجيب عنـه، بــ: أن معـنى تحقق الكلية في أفرادهـا، تحققها تارةً متصفةً بهذا التعين، و أخرى بـذلك التعين؛ و هـذا لا يقتضي عـدم كونها شـيئاً بعينـه، بل أشـياءَ، كما لا يقتضي تحـول الشـيخ الواحـد، في أحـوال مختلفـة، بل متباينة، كونَه أشخاصاً.

و قد نقل الفاضل الجـامي، هــذا الجــواب في (الــدرة الفاخرة)، عن العلامة شمس الدين الفنـاري، كبـير علمـاء الدولة العثمانية، في شرحه لـ (مفتاح الغيب).

و قـال الكلنبـوي -بعد أن نقل عن أثـير الـدين الأبهـري، انتهاء المسألة إلى إمكان تصور الوحدة الكلية، الشخصية، أو عدم إمكانه-: [إنه لا ينفذ عقله في إمكان التـأليف بين الكليـة، و الوحـدة الشخصـية؛ و لو نفـذ، لقـال بوحـدة الوجود].

و عدم إمكان هذا التأليف، هو الذي أنسى البهـاء العـامليَّ كون الله واحـداً شخصـياًّ؛ أو بـالأولى وجـوب كونه كـذلك، في أي مذهب من المـذاهب الإسـلامية؛ فقـال، كما نقلنا عنه من قبل، قولاً تخبط فيه تخبطاً ظاهراً.

و في الغرب اليوم نضالٌ بين مذهبي "الإله المشخص"، و "الإله غير المشخص"؛ و الثاني راج في فلسـفة الألمـان، في العصر التاسع عشر الميلادي؛ و لم يــدع أحــدٌ في الغــرب التــأليف بينهما إلى الآن؛ في حين أن دعــوى التأليف قديمة في الصوفية.

و نعم ما قـال "من دوبـيران"<158>: [إن للعلم قطـبين؛ أحدهما: "أنا" الشخصي، الذي يُذهب دائمـاً منـه؛ و الآخـر: "الله"، الشخصي، يوصَل دئماً إليه].

هذا، و يمكن عندي تجريد دعوى وحدة الوجود عن القول بكلية الله، و به يخلص مذهبهم عن الجمـع بين الضـدين، إن سـلِّمت دعوى كون جميع الموجوداتِ، موجوداً واحـداً، ظهـر في صـور مختلفة؛ كما قيل:

و ما الوجه إلا واحدٌ، غير أنه	**إذا أنت عـددت المرايا تعددا**

و كما مثله الفناري، في جوابه السـابق، بتحـول الشـخص الواحد في أحـوال مختلفـة، بل متباينـة؛ إلا أن الشـخص الواحـد، يتحـول في أحـوال مختلفـة، في أزمنـة، و هنا يتحـول الموجـود الواحد في أحـوال مختلفـة، من غـير اختلاف الزمان.

فبعد أن سُلم لهم بعدم تعدد أفراد الموجود الواحد، بتعـدد صوره، و مظاهره؛ لا أدري لما يحتاجون إلى القـول بكلية هذا الموجود، من غير وجودِ أفرادٍ له.

فبعد أن سلم كوني "أنا"، و كونك "أنت"، شخصاً واحداً؛ و كـذا هـذا الشـيخ مع ذلك الصـبي، بل هـذا الرجل مع هـذه المرأة، و الزوج مع زوجتـه، و الوالد مع ولـده[66]، و الكـافر مع المـؤمن، و المتحـرك مع السـاكن، و الضـاحك مع الباكي، و الصديق مع الصديق، و العد مع العـدو، و القاتل مع المقتــول، و الفاعل مع المفعــول، و الســعيد مع الشــقي، و المنعم في الجنة مع المعــذب في جهنم، و صاحب عقلية مع منكرها، و هـذه النملة مع ذاك الفيـل، و هذه الخردلة مع ذاك الجبـل، و البحر مع الـبر، و الحلو مع المـر، و الطـاهر مع النجس، و الأرض مع الشـمس؛ كلها موجوداً واحداً، ظهر في صور مختلفـة، بل متباينـة، و هو الله؛ تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

فبعد أن سلم كل ذلـك، مما يخـالف بداهة العقـل، و جُـوِّز ظهور شخص واحدٍ، في زمـان واحـدٍ، في أمكنة مختلفـةٍ، مشتغلاً<159> في كل منها بغـير ما اشـتغل به في الآخـر، على ما ادعى الجـامي وقوعــه، فيما يــروي عن قضـيب البــان الموصــلي؛ لم تبق الحاجة إلى القــول بالكليــة، و تأليفها مع الشخصية.

و إنما يبقى الإشـكال في تـأليف دعـوى كـون الأشـخاص المتعددة في مشاهدة الحـواس، شخصـاً واحـداً، من حيث العين و الحقيقـــة، ببداهة العقـــل؛ لأنها ترجع إلى رفع امتيـاز الجـزئي الحقيقي، بامتنــاع تصــور اشــتراكه بين كثيرين؛ و إنما يحصل امتناع تصور الشركة هنـا، بالصـورة التي ذكرها الجامي.

حيث قال: [لا يخفى على من تتبع معـارفهم المثبتـة، في كتبهم، أن ما يحكى من مكاشــفاتهم، و مشــاهداتهم، لا يدل إلا على إثبات ذاتٍ مطلقةٍ، محيطةٍ بالمراتب العقلية، و العينية، منبسطةٍ على الموجودات الذهنية، و الخارجيـة، ليس لها تعين يمتنع معه ظهورهــا، مع تعين آخــر، من التعينات الإلهية، و الخلقية.

فلا مانع من أن يُثبَت لها تعين، بجامع التعينات كلهـا، و لا ينـافي شـيئاً منهـا، و يكـون عينَ ذاته غـير زائـدٍ عليـه، لا ذهناً، و لا خارجاً، إذا تصوره العقل بهـذا التعين، امتنع عن فرضه، مشتركاً بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته، لا عن تحوله، و ظهوره في الصور الكثيرة، و المظاهر الغير المتناهية، علماً، و عيناً، و غيبـاً، و شـهادةً؛ بحسب النسب المختلفة، و الاعتبارات المتغايرة].

أقول: لكن معنى هذا، أن تلك الذات، تتعين بأن لا تـتيعنَ، تعيناً يمتنع معه فرض اشتراكها بين كثيرين، كما قيل:

قومٌ، يكون أصح ميثاقٍ لهم * أن لا يكون لديهم ميثاق

و قال العاملي، في (رسـالة الوحـدة الوجوديـة): [إنهم لا ينكرون التعدد، فكيف ينكرون المحسوس، الظـاهر، الـذي لا يتمكن من إنكـاره الأطفـال، و المجـانين، بل ينكـرون تعدد الوجود، و الموجود.

و يقولون: لا موجـود إلا الوجـود الواحـد؛ و مع ذلك يتعـدد بتعدد التعينـات، و الظهـورات، تعـددا حقيقيـاً، واقعـاً في نفس الأمر؛ لكن ذلك التعدد لا يوجب تعـدداً<160> في ذات الوجود، كما أن تعـدد أفـراد الإنسـان لا يـوجب تعـدداً في حقيقة الإنسان].

أقـول: قيـاس قـولهم بتكـثر الموجـود الواحـد، بتعينـات متعـددة، و ظهـورات في صـور مختلفة على قولنا بتكـثر ماهية الإنسـان، و هي واحـدة، في صـور أفـراد متعـددة، بانضمام تعينات اعتبارية، غـير موجـودة إليهـا؛ قيـاسٌ مع الفارق.

لأنا لا نقول بــ: "وجود ماهية الإنسـان الكلية في الخـارج، مستقلة عن وجود أفرادهـا"؛ فليس هنـاك تكـثر الموجـود الواحد.

---

[66] ادعى صـاحب (الفصـوص)، في (فص إدريس): أن سـيدنا آدم، لما نكح حـواء، ما نكح إلا نفسـه؛ و أن سـيدنا إبـراهيم ما ذبح إلا نفسـه، فظهر بصورة كبش من ظهر في عالم الرؤيا، بصورة إنسان.

و هم يقولون، بـ: "أن الوجود المطلق، موجودٌ واحدٌ، يتكثر في تعينات، و ظهورات مختلفة".

ففي قولهم: "الكلي موجود"، و هو الوجود المطلق، و "الجزئيات غير موجودة"؛ و في قولنا الأمر بالعكس.

و في الحقيقة: أن الواحد، و الكثير، إن لم يكونا غيرين، يجب أن يكون أحدهما غير موجود، ليندرج في الآخر؛ فالواحد لا يكون كثيراً من دون أن يكون الثاني غير الأول، فتنتقضَ الوحدة، أو يكونَ أحدهما غير موجود، و الموجودانِ لا بد أن يكونا غيرين.

فنحن نقول، للتأليف بين كثرة أفراد الإنسان، و بين وحدة الماهية الكلية الإنسانية: "إن الكثيرَ موجود في الخارج، و الواحد الكلي غير موجود في غير الأذهان، و إنما وجوده بوجود أفراده".

و هم يقولون للتأليف بين وحدة الوجود المطلق، الذي هو الله، و كثرة الموجودات المحسوسة: "إن الواحد موجود، و الكثير غير موجود؛ و إنما ذلك الواحد، ظهر في تعينات متعددة، و صور مختلفة".

لكن بداهة الحس، التي لا يستطيعون إنكارها تشهد بما قلنا، و لا نشهد بما قالوا؛ فأفراد الإنسان كثيرة، و موجودة، بشهادة الحس، و ليست هذه الأفراد الكثيرة كما قالوا موجوداً واحداً، ظهر في صور موجودات، أعني أن الحس لا يشهد بهذا.

و اعترافهم بـ: "تعددٍ حقيقيٍّ واحدٍ في نفس الأمر"؛ أيضاً يناقض قولهم بـ: "كون الكثرة <161> اعتبارية، غير موجودة".

فهل يصح أن يُجرى الحمل المتواطئ بين "الواحد الموجود"، و "الكثير غير الموجود"، في قولهم عن الواحد، و الكثير؛ فيقالَ: "الله زيدٌ، و عمرو، و شمس، و قمر، و سمك، و طير، و جبل، و نهر"؛ كما يُجرى بين الكثير الموجود، و الواحد غير الموجود؛ في قولنا عن الماهية الكلية و جزئياتها بأن يقال: "زيد إنسان"، و "عمرو إنسان"، و "هذا الحيوان فرس"، و "النيل نهر"، و "القاهرة مدينة" .....

فإن لم تكن الكثرة موجودةً في الخارج، و لم تكن غيرَ الموجود الواحد، إلا باعتبار، لزم أن يجوز القول بأن "الله زيد، و عمرو، و غيرهما"؛ كما جاز القول بأن "زيداً إنسان"، و "عمراً إنسان"، الخ.

و يجدر بنا التنبيه هنا، على أن: فكرة وحدة الوجود، لم تحصل في معتنقيها بالكشف، و التجلي، كما يزعمه الزاعمون؛ ألا أن أصحابها، و أنصارهم، يسعون لإدخالها في دائرة المعقولات، و النظريات، فيُقنعون بها مع أنفسهم من يُقنعون؛ حتى إذا عجزوا في آخر مرحلة النقاش، يتحولون عن موقفهم العلمي، و يقولون: "هذا أمر وراء طور العقل"؛ فقل لهم: "و النقل لهم".

بقي أنه يحتمل أن يستخرج من قولهم في القياس، المار الذكر بين مذهبهم في "مناسبة المحسوسات بالله"، و مذهبنا في "مناسبة الأفراد الجزئية بالماهية الكلية"، استبعاد حصول "الموجودات الخارجية"، التي نحن قائلون بها، من المعدومَين، و هما "الماهية الكلية"، و "التعينات الجزئية"؛ لأن كلاًّ منهما غير موجود في الخارج عندنا.

أما عندهم، فالتعينات غير موجودة فقط، و لهذا لم تحصل الكثرة من انضمامها إلى الوحدة الكلية الموجودة.

و أنا أقول: هل من اللازم أن يخلق الله الموجودات من الموجود؟

فحسبنا أن يكون الموجِدُ موجوداً.

و هكذا يخلق الله كل شيء من العدم، بل هكذا يكون الخلق، و الإيجاد، الذي هو من الأفعال الخاصة بالله تعالى، و إن كانت عقول الوجوديين، الذين ليس لهم في مذهبهم الخلق، كما يأتي بيانه؛ تستبعد ذلك<162>.

<u>نعود إلى النقل عن (رسالة الوحدة الوجودية)، للعاملي: [فإن قيل: يلزم اتصاف الوجود الحق بالإمكان، و الحدوث، و سائر صفات النقص؛ إذ الإمكان، و الحدوث، و سائر الصفات المحدثة، المنُقِصَةِ المَوصوفِ بها الأفرادُ الموجودة للإنسان، و الحيوان، و النبات، و الجماد؛ كلها صفات الوجود الحق، على ما قلتموه؟</u>

<u>يقولون: لا نشك أن الوجود الواحد بالذات، الكامل بالصفات، لا يمكن أن يتصف بالحدوث، و الإمكان، و صفات النقص؛ مع كونه واجباً بالذات، و كاملاً بالصفات؛ و إنما تلك الصفات للتعينات، و الظهورات، لا للمتعين، و الظاهر].</u>

و أنا أقول: من أغرب الغرائب، أن لا يتعلق من صفات النقص، التي في التعين، و الظهور شيء بالمتعين و الظاهر؛ مع كون التعين و الظهور نفسيهما، صفتين للمتعين، و الظاهر[67].

<u>ثم قال العاملي: [و يؤيدون قولهم هذا، بتجلي الله تعالى لموسى، على نبينا و عليه الصلاة و السلام، بصورة نار محدودة، حالّة في شجر أخضر، و بما أخبر به رسول الله صلى الله عليه و سلم، من تحوّله سبحانه من صورة إلى صورة، و تجليه لعباده في صور مختلفة، كما ورد عنه عليه الصلاة و السلام، من حديث التحول؛ فإنه يدل على تجليه سبحانه و تعالى بصورة، و هيأة محسوسة، يجب تنزيه الله تعالى، بالشرع، و العقل عنها[68].</u>

<u>و كذا قوله عليه<163> الصلاة و السلام: «رأيت ربي على صورة شاب أمرد، فوضع كفه بين كتفي، فوجدت برده بين ثديي»؛ فإذا جاز تجليه سبحانه و تعالى في صورة شخصية، فما المانع من أن يكون سائر الصور الأرضية، و السمائية، صور تجلياته، و شؤون ظهوراته].</u>

أقول: كما أن المتجلي لسيدنا موسى، في صورة نار على شجرة، هو الله، عند الصوفية الوجودية، فالمتجلّى له -بالفتح- أعني موسى، هو الله أيضاً، عندهم، في صورة موسى!

حتى إن الشجرة التي ظهرت عليها النار، التي هي الله، هي الله أيضاً، قبل ظهور النار عليها، و بعده؛ و كذا كل نار، و كل شجرة[69].

و كما أن المرئي لسيدنا محمد ﷺ، هو الله في صورة شاب أمرد، فالرائي نفسه أيضاً، هو الله في صورة محمد.

---

[67] و نقل صاحب (العلم الشامخ)، (ص:457): عن (فتوحات ابن عربي): أنه ينسب إلى الباري تعالى جميع ما ينسب إلى المخلوقات، مما يعده العرف نقصاً، و أن أهل الاستدلال ينكرونه لأنهم محجوبون.

و قال أيضاً، نقلاً عنه (456): أنه لا تعدد إلا نسبياًّ، و لهذا يصح نسبة الجهل إلى الله تعالى، بأحد الاعتبارين.

[68] في هذه الجملة، اعتراف صريح: بأن مذهب الصوفية الوجودية، و ما يماثله من مذهب المشبهة و المجسمة، مخالف للشرع، و العقل؛ و لا أدري ماذا يبقى لهم بعد الشرع، و العقل؟

و يشبه هذا الاعتراف من مؤلف الرسالة، و هو العالم المشهور بهاء الدين العاملي، اعترافه بقوله في أوائل رسالته، بعد أن أطرى الصوفية الوجودية: [إلا أني لا أجترئ أن أحكم بما حكموا، و لا أبرم أمرا ما بما أبرموا، حذراً على ديني، الذي هو عصمة أمري، و أعز علي من سمعي و بصري].

و العجب أن المؤلف يمدح مذهب قوم، بعد القول بأقوالهم؛ خطراً على دينه، و أظنه وقع فيما يحذره، و هو لا يشعر.

[69] و أصل الكل: خرافة الوجود، الراسخة في أذهانهم، القائلة بأن الله هو الوجود، فكل ما في الوجود إذن، فهو الله؛ و قد عرفت مما أسلفنا الأصل الفلسفي لهذه الخرافة.

فماذا إذن حاجة الله -الذي هو على صورة موسى- في أن يتجلى لنفسه، على صورة نار في شجرة؟

و ماذا حاجة الله -الذي هو على صورة محمد- في أن يتجلى لنفسه على صورة شاب أمرد؟

ثم ماذا حاجة سيدنا محمد في أن يحدّث عن رؤية ربه في صورة شاب أمرد، كأمر خارق للعادة، مع أن كل من يراهم في كل يوم من الشبان، و الكهول، و الشيوخ، و غيرهم؛ هو الله، في صور مختلفة، حتى نفس الرائي أيضاً.

و لم تكن النار، التي رآها موسى هي الله تعالى، و لا ممثلة له، ألا يرى أن القرآن يقول: فلما رآها، أي موسى النارَ، نودي يا موسى إني أنا ربك..؛ و لا يقول: "فلما رآها نادت يا موسى إني أنا ربك".

و لصديقنا العلامة الشيخ زاهد في تعليقاته القيمة على (السيف الصقيل)، (ص:96-98)، كلام طويلٌ في حماد بن سلمة، راوي حديث: أن محمداً رأى ربه في صورة شاب أمرد..."، عن قتادة: عن عكرمة.

و في لفظ: «جعد، أمرد، عليه حلة خضراء»<164>؛ و خلاصته أنه لا يوثق به.

و في (ص:135): [قال أبو بكر بن العربي، في (العواصم، و القواصم)، فيمن يحمل حديث[70]: «.. فيأتيهم في صورة، ثم يأتيهم في صورة أخرى»؛ على التبدل، و الانتقال، و التحول: "إنه ليس من أهل القبلة، بل حكم بخروجه أصلاً، و فرعاً من الملة، و حملُ الصورة على ظاهرها فضيحةٌ، لس فوقها فضيحة"].

و فيه، (ص:98): [و قد توسع الفخر بن المعلم القرشي، في رد ما يروى عن عكرمة، في هذا الصدد؛ ثم قال: "فمعاذ الله أن يرى ربه على صورة أصلاً، فكيف على صورة قد ذكر مثلها عن المسيح الدجال"].

ثم قال العاملي: [فإن قلت: إن الصورة التي تجلى الله تعالى فيها، صورة حسنة؛ فكيف يقال عليها الصور التي بخلافها، في الحسن، و النورانية، مثل الأشياء النجسة، و المستقذرة؟

يقولون في الجواب: إن نجاسة الأشياء، و تقذرها، ليست وصفاً ثابتاً لها في أنفسها، فإن كل طبيعة متعينة، لها ملائمة، بالنسبة إلى البعض، و منافرة بالنسبة إلى البعض الآخر؛ و ذلك من آثار ما به الاشتراك، و ما به الاختلاف، الواقع من التعين؛ فأيهما غلب، ظهر حكمه من الملائمة، و المنافرة، و النجاسةُ الواقعة في بعض الأشياء، إنما هي بالنسبة إلى ما يقابلها لا بالنسبة إلى الإطلاق، و المطلق؛ فهي و ما يقابلها مما سمي نظافة على السوية، بالنسبة إلى المطلق].

فهو لا يسلم بقبح القبائح، إلا نسبياً، و كأنه يقول: "النجاسة التي يكرهها الإنسان، يحبها الجعلان؛ أما الحق تعالى، الذي هو الوجود المطلق العام للإنسان، و الجعلان، و غيرهما؛ فالنجاسة و النظافة سيان عنده، و بالنسبة إليه"؛ تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

ثم قال: [فالأحكام الكونية كلها، من الألم، و التلذذ، و السعادة، و الشقاء، و الحسن، و القبح، و أحكام التعينات؛ لا يلزم منها نقص، و لا شين للحقيقة الكلية، إذ ليس الشين<165>، و النقص، إلا كون ذلك الشي في معرض الإمكان، و الحدوث.

و الوجودُ الحق، الواجب في ذاته، الكامل في صفاته، السابق موجوديته على جميع حالاته، ممتنع أن يحوم النقص حول عظمة ذاته؛ فكل ما ظهر في الكون من الكمال، فهو من لوازم الجلال، و الجمال، و ما طرأ من النقص، و الزوال، فهو من أحكام التعين، و التنزل، و الإنزال؛ كما قال تعالى: ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك].

أقول: لكن من ذا "أنا"، الذي من نفسي "ما أصابني من مصيبة"؟

فهل من موجود غير الموجود الحق، الواجب عند الصوفية الوجودية؟

و ماذا هي التعينات التي ترجع إليها القبائح، و النقائص، و التي تكون في معرض الإمكان، و الحدوث؟

فإن كانت تلك التعينات من حالات الوجود الحق تعالى، و تنزلاته كما يفهم من قول المؤلف: [و الوجود الحق، الواجب في ذاته، الكامل في صفاته، السابق موجوديته على جميع حالاته]؛ و من قوله: [و ما طرأ من النقص، و الزوال، فهو من أحكام التعين و التنزل]؛ لزم أن يعود القبح، و النقص، و الزوال، التي في تلك التعينات إليه -سبحانه و تعالى عما يصفون-، و إن كانت من حالات غيره، لزم خلاف المفروض، من عدم وجود شيء غير الوجود الحق.

ثم قال: [فإن قيل: فمن المثاب، و المعاقب، و المنعم، و المعذب في الدار الآخرة؛ إذا كان الوجود واحداً؟

أجيب: بأن في الدنيا غنياً، و فقيراً، و عزيزاً، و ذليلاً، و مالكاً، و مملوكاً؛ فكذلك في الدار الآخرة].

أقول: و هذا الجواب، ليس بجواب؛ لأن المفهوم منه، كما أن في الدنيا أغنياء، و فقراء، و سعداء و أشقياء، و أعزة و أذلة؛ مع أنه لا موجود غير الوجود الحق تعالى؛ فيكون هو الغني و الفقير، و السعيد و الشقي، و العزيز و الذليل؛ تعالى الله عما يقول الظالمون، جهلة الوجوديين، الذي يحسبون أنفسهم عرفاء.

فكما أنه في الدنيا، كذلك فليكن في الآخرة مثاب و معاقب، و منعم و معذب، و كلهم موجودٌ واحدٌ، هو الوجودُ الحقُّ؛ و هكذا يكون الضلال<166>.

و قال العلامة الشريف الجرجاني، في (شرح المواقف)، عند قول المصنف، في بيان: "أن الوجود مشترك، دون الماهية": [لأن حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة، و ما يقال: من أن الكل ذاتٌ واحدةٌ، تتعدد بتعدد الأوصاف لا غير، فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة، لا يلتفت إليها].

و قال الفاضل السيلكوتي، في تعليقاته عليه: [قائله أهل المكاشفة من الصوفية، و الحكماء، و هو أن كل الموجودات ذات واحدة، و هي الوجود البحت، المتشخص بالإطلاق عما سواه، حتى عن الإطلاق أيضاً؛ و مقابله العدم الصرف، لا تميز فيه، و لا وصف له.

فالتميز مختص بالوجود، و هو متعدد بحسب الأوصاف الاعتبارية، النفس الأمرية الوجوبية، و الإمكانية؛ و له بكل اعتبار حكم عقلي، و شرعي، و حسي؛ لا يمكن إجراؤه عليه، باعتبار آخر؛ و الذات البحت منزه عن كلها، و الأحكام كما تختلف بحسب الاختلاف بالحقيقة، تختلف بحسب اختلاف الاعتبار؛ إذا كان مطابقاً لنفس الأمر.

هذا هو الكلام المجمل، و تفصيله يقتضي بسطاً، لا يليق بهذا الموضع].

أقول: العلاوة، في قوله: [المتشخص بالإطلاق، عما سواه، حتى عن الإطلاق أيضاً]؛ مبالغة في الإطلاق، قد تفسده، بدلاً من أن تؤكده.

فكأنهم رأوا في الإطلاق أيضاً: نوعاً من التقييد، و هو التقييد بالإطلاق؛ فزادوا هذه العلاوة، لإزالته؛ فعندئذٍ

[70] يريد به: حديث المحشر، المذكور في صحيح مسلم.

يحتاج الكلام إلى علاوة أخرى، بأن يقال: "حتى عن الإطلاق أيضا"، و هلم جراً.

اللهم إلا أن يراد بالإطلاق الأول، معناه المفسر، بشرط: "لا شيء"، أي بشرط عدم التعين.

و يراد بالعلاوة نفي هذا المعنى، الذي هو نوع من التقييد؛ إذ لو أريد ذلك من الوجود المطلق، لخرج عنه وجود الموجودات، المتعينة؛ فلا يكون الوجود واحداً.

و في قول السيلكوتي هذا، ما في قول الجامي، من أن "الإطلاق بمعناه الأعم، لا يكون مشخصاً، حتى يقال إنه المتشخص بالإطلاق"؛ و كأنه يجيب عن هذا بقوله: [و مقابلة<167> العدم الصرف]؛ فتشخصه بإطلاقه يميزه عن المعدومات، لا عن الموجودات؛ فتأمل.

فالله تعالى، على بيان السيلكوتي، المجمل لمذهب وحدة الوجود: كل موجودٍ، في كل صورةٍ، و كلّ مظهرٍ؛ و هو موجودٌ واحدٌ في الحقيقةِ، إلا أنه يعتبر متعدداً بتعدد الصور، و المظاهر؛ و يأخذ اسماً على حسب كل صورة؛ فيقال: زيد، و عمرو، و حجر، و شجر، و غير ذلك؛ و يعامَل معاملة خاصة باسمه؛ و إن كان الكل موجوداً واحداً، و كانت الصور المختلفة أموراً اعتبارية، لا وجود لها؛ لأن الوجود كله الله.

فلزيد، و عمرو، و هذا الشجر، و ذاك الحجر، و غير ذلك من الأشياء ناحيتها الحقيقية الموجودة، و ناحيتها الاعتبارية المعدومة الآتية من صورها المتعينة، فهي زيد، و عمرو، و شجر، و حجر بهذه الناحية الثانية، و الله من ناحيتها الأولى الحقيقية؛ إلا أن الأحكام تجري عليها نظراً إلى ناحيتها الاعتبارية.

فيرد عليه أنه ليس من المعقول تغلب الناحية الاعتبارية على الناحية الحقيقية في ترتب الأحكام عليها، إلا بحسب الظاهر، المخالف للحقيقة؛ فمن هو الحاكم في هذه الاعتبارات، و تغليبها على الحقيقة؟

فإن كنا نحن المعتبرين، فقد تبين في مذهب وحدة الوجود، أننا غالطون، حيث نزعمنا موجودين، و نزعم الله موجوداً آخر؛ و لا عبرة بزعم الغالط، و اعتباره.

و إن كان المعتبر هو الله، فغير معقول جداًّ؛ و هو القائل: ﴿و ما خلقنا السماء و الأرض و ما بينهما لاعبين﴾؛ أن يصور نفسه في صورة زيد الصالح، و عمرو الطالح؛ فيجعلَ نفسه الذي في صورة عمرو يقتل نفسه، الذي في صورة زيد؛ ثم ينصفَ لنفسه، الذي في صورة المظلوم من نفسه، الذي في صورة الظالم، فيعذبه في الدنيا و الآخرة، و يثيب الأول، على الرغم من أن المثيب و المثاب، و المعذِّب و المعذَّب، كله هو نفسه.

و لن يتملص أصحاب هذا المذهب من تبعاته، بأن يقولوا: "لا حلول، و لا اتحاد؛ لأنهما يُتصوران بين اثنين، و لا وجود غير الله، في أي موجود؛ أما التعينات، أي الصور، و المظاهر؛ فهي أمورٌ معدومةٌ اعتباريةٌ".

فيقال لهم: و كيف غلبت إذن تلك الأمور المختلفةُ، المعدومةُ، فجُعل لها حظ الاعتبار<168>، و حقهُ، دون الحقيقة الموجودة في ترتب الأحكام المتغايرة على الأشياء؛ حتى قيل هذا حسن، و ذاك قبيح؛ و هذا حلالٌ، و ذاك حرامٌ؟

فكون الأحكام الجارية على الموجودات، تابعة لتعيناتها الخاصة، أكبر دليل على أن كل موجودٍ، ممكن، يصير موجوداً بتعينه مختلفاً وجوده الحادث عن وجود الله، و عن وجود غيره من الممكنات؛ و ليس الوجود الذي فيه وجودَ الله، بناءً على أن الوجود هو الله، و لا وجود، و لا موجودَ غيره؛ كما يقضي به مذهب وحدة الوجود.

و لا خلق، و لا مخلوق في هذا المذهب، و الله الذي هو خالق كل شيء، ليس بخالق شيئاً؛ لأن الخلق قلب المعدوم موجوداً، و تكوينه بعد أن لم يكن؛ مع أنه لا موجودَ عندهم غير الله، و لا إمكان لغيره أن يكون موجوداً؛ لأن معنى كونه موجوداً، كونه الله، و ليس الذي نظنه مخلوقات الله، إلا الله، في صورة مختلفة؛ و بعبارة أخرى: ظهور الوجود المطلق في تعيناته المختلفة.

و هناك خرافة أخرى للصوفية الوجودية، اخترعها رئيسهم الشيخ محيي الدين ابن عربي، و رأى فيه حل مشكلة الجبر و القدر، و أعجب هذا الحل بعض العلماء، مثل إبراهيم الكوراني، و الصدر الشيرازي، و الهباء العاملي، و المفسر الآلوسي، و من المعاصرين العالم الكبير مترجم (مطالب و مذاهب)، للفيلسوف الفرنسي "بول زانه"، إلى اللغة التركية.

و تفصيلها: أن الميل إلى الخير و الشر، مقتضى الاستعدادات المختلفة لأفراد الإنسان، و الماهياتُ غير مجعولة، أي غير مخلوقة.

فالله تعالى لم يخلق، و لم يعين ماهية زيد، و عمرو، و إنما ماهية كل أحد تتعين، و تمتاز بنفسها؛ و الله تعالى يفيض عليها الوجود، و لذا اشتهر في كتب الحكمة قولهم: "ما جعل الله المشمش مشمشاً، و لكن جعله موجوداً".

و بالقياس عليه، فليس الله جاعل زيد زيداً، و لا جاعل عمرو عمراً، أي خالق ماهيتهما، و إنما جاعلهما موجودَين، و هو معنى كونه خالقهما.

و إذا كان تعلق خلق الله بوجود الماهيات، لا بخصوصها، فلا تأثير لله تعالى في كون الماهيات مصدراً للخير و الشر<169>، بحسب استعداداتها الذاتية.

نعم، إن أفعال الإنسان خيرها و شرها، حاصلة بخلق الله، و إرادته، إلا أن خلقه و إرادته تابعان بمقتضى سنة الله لإرادات العباد الجزئية، و إراداتُهم الجزئية تابعة للاستعدادات التي في ماهياتهم.

و قد كنت قلت أنا، في (تحت سلطان القدر): إن إراداتهم الجزئية، تتبع الدواعي، و المرجحات، التي يخلقها الله تعالى في قلوبهم.

فعلى نظرية الشيخ محيي الدين، لا تكون الدواعي ملهمة لهم من الله، بل تأتي من الاستعدادات الذاتية لماهياتهم غير المجعولة، أو يأتي منها اختلافهم في اتباع الدواعي، و تخلص أفعال البشر بهذه الصورة، من أن تقع تحت جبر الله، و تأثيره، و يكون الأساس في معاملاتهم بالإثابة، أو المعاقبة على حسب أعمالهم؛ استحقاقاتِهم الذاتية، فلا يحتمل أن يظلمهم الله تعالى!

و قد أبطلت هذه الخرافة في كتاب المذكور آنفاً، بوجوهٍ لا يحتمل المقام نقلها، و أسلفت شيئاً منها في هذا الكتاب أيضاً؛ و إنما ذكرت تلك المسألة هنا لتعلقها بحديث اختلاف الأحكام، بحسب الاعتبارات المختلفة؛ في حين أن الوجود، و الموجودَ واحدٌ بالذات، و الحقيقة عندهم؛ و عندنا أن اختلاف الأحكام مبني على اختلاف الموجودات.

و أوردُ عليهم هنا: أن قولهم: "الماهيات غير مجعولة، و إنما المجعول وجودها"؛ ينافي دعواهم الكبرى، القائلة بوحدة الوجود، فالوجود عندهم واحدٌ، و هو الله؛ و ليس الوجود أفراد مجعولة.

و ينافي قولهم أيضاً، بأن "الأعيان الثابتة -التي هي عبارة عن الماهيات- ما شمت رائحة الوجود، و لن تزال كذلك؛ فليس للماهيات نصيب من وجودها، لكونها

موجودةً بالوجود، الذي هو الله، الظاهر فيها، و هي نفسها معدومة أزلاً، و أبداً ...

فمالهم يثبتون للمعدوم استعداداً، يترتب عليه خير الدنيا و الآخرة، و شرهما؟

حتى إن صاحب (الأسفار)، يرى في إسناد الشر إلى الماهيات غير المجعولة، و استعداداتها الذاتية، وقايةً للحق تعالى عن النقائص.

فهل الماهيات معدومة، و استعداداتها موجودة؟

نعم، إن صاحب (الأسفار)<170>، يتعزى بكون الماهيات ثابتة في علم الله، و إن لم تكن موجودةً، و لا قابلة للجعل و الإيجاد، لكن لا يعقل أن تثبت في علم الله ماهياتٌ، و لا يكون لها ثبوت في الخارج أبداً؛ لأن معنى هذا تخلف العلم عن المعلوم، أو بالأوضح مخالفة علم الله للواقع، التي يجب تنزيهه تعالى عنها.

و فضلا عن هذا، فإن ثبوت الماهيات، التي لا علاقة لها بجعل الله، في علم الله بنفسها، يناقض أصلهم الذي ذكره صاحب (الفصوص)، في الفص الأول، من إثبات تجليين لله تعالى؛ التجلي الأقدس، الموجب لحصول الأعيان، أي الماهيات، و استعداداتها في الحضرة العلمية؛ و التجلي المقدس، الموجب لظهور ما تقتضيه تلك الأعيان من الاستعداد في الخارج.

و ربما يعبرون عنهما بـ "الفيض الأقدس"، و "الفيض المقدس"؛ فبالأول تحصل الأعيان، أي الماهيات، و تثبت؛ و بالثاني تظهر في الخارج، مع لوازمها، و توابعها، و ما يحصل بالأول فغير مجعول، و ما يحصل بالثاني فمجعول.

فعلى هذا، يكون ذات الله تعالى مصدر الماهيات أيضاً، المعبر عنها بالأعيان الثابتة لحصولها في علم الله بالتجلي الأقدس"؛ فهذ إذن في حكم المجعول، أو أشد اتصالاً بالله من المجعول.

و التفريق بين ما يحصل بالتجلي الأول، و بين ما يحصل بالتجلي الثاني، باعتبار كون الله مؤثراً في الثاني، دون الأول، تحكّم؛ إذ الحاصل بأي تجل كان، يكون أثره، إن لم يكن مجعولَه.

و بهذا ينهار استقلال الإنسان في فعل الخير، و الشر، الآتيين من استعداده، خارجين من سلطة الله، و تعود معضِلة الجبر التي ادعوا حلها بهذه الطريقة، غيرَ محلولة.

نعود إلى ما كنا فيه، فقد ظهر من تصريح الشريف العلامة في (شرح المواقف)، أن مذهب وحدة الوجود مذهبٌ وراء طور العقل، معدود عند المقيدين بطوره، من المكابرة التي لا يلتفت إليها، لكونه مخالفاً لما ثبت عندهم بالضرورة، من أن الموجودات حقائقَ مختلفةً، لا موجودٌ واحدٌ.

و ليس معنى كون أي مذهب من المذاهب وراء طور العقل، إلا مصادمته ببداهة العقل، الذي هو مدار كوننا مخاطبين، و مكلفين بالعقائد؛ لا أن العقل<171> لا يصل إليه، و يقف دونه مع الاعتراف بإمكانه، لأن اعتراف العقل بإمكان الشيء يكون اعترافاً منه بدخوله في طوره، فيناقض القول بكونه وراء طور العقل.

و من هذا، نعد ما قاله صدر الدين الشيرازي، الذي يعظم الصوفية الوجودية، و الفلاسفة اليونانية، و يقدسهما في آخر المرحلة السادسة من (الأسفار)، (191): [و لما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد، لغموضه، و دقة مسلكه، و بعد غوره، يشتبه على الأذهان، و يختلط عند القول؛ و لذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر، بأنه يصادم العقل الصريح، و البرهان الصحيح، و يبطل به علم الحكمة، خصوصاً فن المفارقات، الذي يثبت فيه تعدد العقول، و النفوس، و الصور، و الأجرام، و أنحاء وجوداتها المتخالفةِ الماهيات.

و ما أشد في السخافة قولَ من اعتذرَ من قِبلهم إن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل؛ كما أن أحكام الوهم باطلةٌ عند طور العقل، و لم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح، مما ليس إنكاره في جبلة العقل السليم من الأمراض، و الأسقام الباطنة.

نعم، ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة، لغاية شرفها، و علوها عن إدراك العقول لاستبطانها في هذه الدار، و عدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أن شيئاً من المطالب الحقة مما يقدح فيها، و يحكم بفسادها العقل السليم، و الذهن المستقيم.

و قد صرح بعض المحققين منهم: بأن العقل حاكم كيف، و الأمور الجبلية، و اللوازم الطبيعية من غير تعمل، و تصرف خارجي، مع عدم عائق و مانع عرضي، لا تكون باطلةً قطعاً، و لا معطلٌ في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الحق، دون الصناعيات، و التعليميات، الحاصلة من تصرف المخيلة، و شيطنة الواهمة، و جبلةُ العقل، الذي هو كلمة من كلمات الله تعالى، لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات، بحسب فطرتها الأصلية].

نعده، مع قوله بعده، بعدة صفحات: [و لما كان طور التوحيد الخاص، الذي هو لخواص أهل الله، أمراً وراء طور<172> العقول الفكرية، قبل أن يكتحل بنور الهداية الربانية، يصعب عليهم التعبير، بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النظر، و الفكر الرسمي ....]؛ تلعثماً، و تراجعاً، و تناقضاً.

و مثله قول الإمام الغزالي المنقول في (الأسفار)، بين القولين السابقين: [اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل؛ و من لم يفرق بين ما يحيله العقل، و ما لا يناله العقل، فهو أخس من أن يخاطب].

ثم نقل صاحب (الأسفار)، عن عين القضاة الهمذاني، ما قاله في (الزبدة): [اعلم أن العقل ميزان صحيح، و أحكامه صادقة، يقينية، لا كذب فيها، و هو حاكم عادل، لا يتصور منه جور].

ثم قال صاحب (الأسفار): [فالحق أن من له قدم راسخ في التصور، و العرفان، لا ينفي وجود الممكنات رأساً].

و قال العالم الكبير، المعاصر، مترجم (مطالب و مذاهب)، لـ "بول زانه"، إلى اللغة التركية، في مقدمته القيمة، التي صدر بها ترجمته -و قد ساق كلامه في انتقاد النصرانية؛ و نحن نطبقه بعد تحبيذه بتمام معنى الكلمة؛ على مذهب الصوفية الوجودية، على الرغم من جنوح صاحب الكلام لهذا المذهب-: [موقف العقل إزاء الكشفيات الدينية بعينه، إزاء الكشفيات التجريبية، فكما أن أي تجربة في العالم لم تثبت المحالَ العقلي، فالكشفيات الدينية أيضاً لا تدخل في حدود المحال العقلي، و قصورُ العقل إنما يكون في ساحة الممكنات، لا الممتنعات؛ فهو المعيار الوحيد لعدم الوقوع في الالتباس بين الساحتين.

و هو -أي العقل- مع اعترافه بعدم الوصول إلى أقصى مراتب الكمال لجميع العلوم، و رجاؤه في بلوغ حقائق من الكشفيات<173> المستقبلة، لا تطوف منا على بال-غيرُ قائلٍ في زمان من الأزمنة بالرجوع عن حكمه القطعي، المتعلق بقانون التوافق و التغاير].

فالعالَم غير الله في حكم العقل، كما نعبر عنه بما سوى الله ... و ليست الموجودات موجوداً واحداً، و الاثنان، و ما فوقهما لا تكون واحداً.

و قال الفاضل الكلنبوي، في (حواشيه على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية)، عندما نقل الشارح قول الغزالي: [ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذورة الحقيقة، فرأوا بالمشاهدة العيانية، أن ليس في الوجود إلا الله].

[الفرقُ بينه، و بين مذهبِ السوفسطائية، أن المتصوفة إنما ينكرون وجود الممكنات، باعتبار قياسه إلى ذواتها، لا باعتبار قياسه إلى الواجب تعالى، ضرورة أنهم لا يقولون: "ليس هناك شيء موجود"، و إنما يقولون: "إن وجود ذلك الممكن الموجود، ليس في نفسه؛ بل هو وجود موجودٍ آخر، ظهر فيه"؛ و السوفسطائي ينكره بكل اعتبار].

و نحن نقول: معناه، أن السوفسطائي ينكر وجود العالم المحسوس بالمرة، و الصوفية الوجودية لا ينكرون وجود هذه المحسوسات، و إنما ينكرون كون وجود هذه المحسوسات وجودَها نفسها، و يدعون أنه وجود الله.

و خلاصة مذهبهم: أن العالم موجودٌ، باعتبار أنه الله؛ و معدومٌ، باعتبار أنه العالم.

و السبب الأصلي في ذلك، كما قلنا من أول البحث: أن الوجود، هو الله.

فالفريقان السوفسطائية، و الصوفية الوجودية، متفقان في نفي وجود العالم؛ لأنه إذا كان وجوده وجودَ موجودٍ آخر، ظهر فيه، و لم يكن وجودَه نفسه؛ فليس معناه إلا "أن العالم غير موجود".

و لا أدري أي المذهبين أشد بطلاناً، نفي وجود العالم، أم نفي كون وجودِهِ وجودَه؛ و ادعاء أنه "وجود الله"، ففيه تأليه العالم؛ و أصل الفساد في تأليه الوجود.

فليس تأليه العالم لكونه عالماً، بل لكونه موجوداً، و الموجودُ عندهم هو الله، لأن حقيقة الله الوجود، فكون أيّ شيء موجوداً عبارةٌ عن تألّهه<174>.

ثم قال الفاضل الكلنبوي: [فاعلم أن هذا المذهب، مذهب وراء طور العقل، و قد صرحوا بذلك؛ و بأنه لا طريق للوصول إليه، إلا الكشف الذي نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم، و قد أشار الإمام] يعني الغزالي، [إلى ذلك، حيث جعل العلم الظاهر، كمكان وضيعٍ، لا يُرى منه شيءٌ بعيد عن أطوار العقل][71].

أقول: هذه استهانة ظاهرةٌ بالعلم الظاهر، المأخوذ من الكتاب، و السنة، و بالعقل الذي كرم الله به الإنسان، و جعله أهلاً للخطاب.

و هو مناقضٌ لما قاله صاحب (الأسفار)، من أحمس أنصار الصوفية، و قد نقلناه عنه قريباً: [و ما أشد في السخافةِ قولَ من اعتذرَ من قبلهم، إن أحكام العقل باطلةٌ عند طورٍ وراء طور العقل، كما أن أحكام الوهم باطلةٌ عند طور العقل؛ ألم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح، مما ليس إنكاره في جبلة العقل السليم].

لأنه إذا كانت نسبة الكشف إلى العقل، كنسبة العقل إلى الوهم، و كانت أحكام الوهم باطلةٌ عند العقل، لزم أن تكون أحكام العقل باطلة عند الكشف، الذي هو فوق العقل، بقدر ما يكون العقل فوق الوهم.

أما أن نسبة الكشف إلى العقل، كنسبة العقل إلى الوهم؛ فقد صرح به كثيرٌ ممن يوثق بهم، و يعد من محققيهم؛ و منهم الفاضل الجامي، في (الدرة الفاخرة)، بل الشيخ الغزالي أيضاً، الذي جعل العلم الظاهر كمكان وضيع، لا يرى منه شيء، بعيد عن أطوار العقل، و الذي اعتبرَ الفاضل الكلنبوي هذا الجعل منه، أي من الشيخ، إشارةً إلى أن نسبة الكشف إلى العقل، كنسبة العقل إلى الوهم.

أليست هذه الدعوى ضد العقل، تذكِّرنا قولَ "سن طوماس"، من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين المذكور في (مطالب و مذاهب)، (ص -من الترجمة- 64): [إن الحقائق الإلهية كالتثليث، و الذنب الفطري، لا تنافي العقل؛ و إنما هي فوق العقل، و من أجل ذلك موضوع<175> الإيمان]؛ أي موضوع الإيمان من غير تعقل[72].

فقد تبين أن ما عده صاحب (الأسفار)، من أشد السخافة، هو قول مشاهير الطائفة، لاسيما الغزالي، الذي كان معظمُ استنادات صاحب (الأسفار)، في هذا المبحث من كتابه، إلى أقواله.

أما قوله -نقلاً عن الغزالي، و قد حكيناه من قبل-: [اعلم أنه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية، ما يقضي العقل باستحالته؛ نعم، يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه ... و من لم يُفرق بين ما يُحيله العقل، و ما لا يناله، فهو أخس من أن يخاطب]؛ فتناقضٌ ظاهرٌ من الشيخ الغزالي، لأن تنزيل العقل بالنسبة إلى الشكف منزلة الوهم، و جعل العلم الظاهر كمكان وضيعٍ، لا يرى منه شيءٌ، بعيد عن أطوار العقل.

كما يقضي على كرامة العقل، و العلم الظاهر؛ فلا مانع عند الشيخ إذن من أن يعتبر أهل الكشف ما يحكم العقل باستحالته من قبيل أحكام الوهم.

و قد قلنا من قبل: إن اعتراف العقل بإمكان الشيء، يكون اعترافاً منه بدخوله في طوره؛ فالخارج عن أطواره، و ما يحيله سواء.

و إذا كان الشيخ لا يعد مذهب وحدة الوجود، الذي يجعل جميع الموجودات المختلفة في بداهة الحس، و العقل، موجوداً واحداً، هو الله؛ مما يحيله العقل[73]، أو لا يدرك<17

---

[71] نلفت إلى أن جعل التصوف الوجودي بعيداً، عن أطوار العقل كلها، و الإشارة التي ذكرها مفهومةٌ من تعبير: "حضيض المجاز"، و "ذورة الحقيقة".

[72] و كنت قلت للذين صرحوا بأن "وحدة الوجود، لا طريق للوصول إليها، إلا بالكشف، الذي نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم"؛ بل لا سبيل للوصول إلى كون جميع الموجوداتِ موجوداً واحداً بالكشف، و لا لتصور هذا الكشف؛ لولا علمي، بأن يقولوا في الجواب: "ما لنا و للتوصر، و التعقل، و قد خرجنا عن طور العقل".

لكن الحق أن طريق الوصول إلى عقيدة وحدة الوجود مكشوف أمام العقل، فهي مبنية على الفكرة الفلسفية، القائلة بـ: "أن حقيقة الله الوجود"؛ و أن هذه الفكرة تولدت غلطاً من قول الفلاسفة: "وجود الله، عين ذاته"؛ كما سبق تفصيله.

[73] الحكم، بـ: "كون جميع الموجوداتِ موجوداً واحداً في الحقيقة، و موجودات متعددةٍ، مختلفةٍ بالأجناس، و الأنواع، و الأشخاص في الظاهر"؛ ليس حكماً مبنياً على الكشف، الذي هو فوق العقل؛ و لا على العقل، الذي هو فوق الوهم؛ و إنما هو حكم من أحكام الوهم، الذي هو دون الكشف، و العقل؛ حيث طرق سمعهم قول الفلاسفة: "إن حقيقة الله الوجود"؛ فأعجبهم ذلك القول الباطل، و جروا على مجراه الطبيعي، المؤدي إلى أباطيل بعدد الموجودات؛ و قد أحجم عنه الفلاسفة، و اكتفوا بالباطل الأول.

6> كون ما لا يدخل في أطوار العقل، محالاً عقلياًّ؛ فلا يكون أجدر بالخطاب ممن احتقره، فاعتبره أخس من أن يخاطب.

و ليعلم الشيخ، الذي لم يقدر العقل حق قدره، أو بالأصح لا ينس، لأنه لا بد أن يعلم، أن الخارج عن طور العقل يعتبر خارجاً عما تتعلق به قدرة الله، فيقال في متون علم أصول الدين: "إن الله قادرٌ على جميع الممكنات"؛ في حين أنه لا ميزان يفرق بين الممكن، و المستحيل، سوى العقل.

و قد ادعى زعيم الطائفة الوجودية في (فصوص الحكم)، "أن عرش بلقيس لم يأت سليمان قبل أن يرتد إليه طرفه؛ لأن ذلك محالٌ، لا تتعلق به قدرة الله، و إنما الله تعالى خلق مثل عرشها في الحال عند سليمان، و أعدم الأصل، الذي هو عندها"، و سيجيء الكلام منا عليه.

و ليعلم الشيخ الغزالي أيضاً أن طور النبوة، و معجزات الأنبياء، تدخل في نطاق العقل، و لا يخرقه، فما بال طور الولاية، و كشف الأولياء يتعديان حدود العقل، و يخرقان نطاقه؟

و ليعلم الشيخ أيضاً، أن الذي أولاه لقب "حجة الإسلام"، هو علمه الظاهر، فإذا أهانه الشيخ، و عقلَه في أواخر حياته، كان لنا الحق في أن نعد فعاله هذا من أفعال "من يُردُّ إلى أرذل العمر، لكيلا يعلم بعد علم شيئا".

فالحق أن كلمات الصوفية الوجودية، كمذهبهم الوجودي، لا تتم من غير خروج عن طور العقل، فههنا يجلون العقل، و هناك ينزلونه منزلة الوهم، و هنالك يقول صاحب (الأسفار) -القائل فيما نقلناه عنه، بحاكمية العقل- (ص:186): [الحاكم بوحدته، و قيوميته، التي هي عين ذاته، ليس هو العقل، بل ضرب من البرهان الوارد من عنده، و النور القاذف في العقل من تأييده، و إنما العقل له الطاعة، و التسليم، و الإيقان، و الانقياد].

و قارئ كتاب هذا الرجل، و هو من أكبر أنصار الصوفية، و الفلاسفة، و أحمسهم في الدفاع عن مذاهب الطائفتين معاً، يراه يهيم في سكر محاماته، و محاباته؛ ثم لا يلبث أن يفيق من سكرته، فيكاد يرجع إلى صوابه، ثم لا يلبث أن يعود إلى سكرته، و ضلالته.

و مما قاله في حلة الصحو، (ص:190)<177>: [أن أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين، حيث لم يصلوا إلى مقامهم، و لم يحيطوا بكنه مرامهم، ظنوا أنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاص في حقيقة الوجود، و الموجود، بما هو موجود، وحدة شخصية، أن هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة، و حقائقها أوهامٌ، و خيالاتٌ، لا تحَصُّل لها إلا بحسب الاعتبار.

حتى إن هؤلاء الناظرين في كلامهم، من غير تحصيل مرامهم، صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية، و الأشخاص الشريفة العظيمة، المتعددة، المختلفة بحركاتها، المتعددة المختلفة جهةً و قدراً، و آثارها المتفننة.

و بالجملة: النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس، و العوالم التي فوق هذا العالم، مع تخالف أشخاص كل منها نوعاً، و تشخصاً، و هويةً، و عدداً، و التضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضاً.

ثم إن لكل منها آثاراً مخصوصةً، و أحكاماً خاصةً، و لا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي، و لا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام و الآثار؛ فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج، و لا موجوداً فيه.

و ما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية، أن الممكنات أمورٌ اعتبارية، أو انتزاعيةٌ عقليةٌ، ليس معناه ما يفهم منه الجمهور، ممن ليس فيهم قدم راسخ في فقه المعارف، و أراد أن يتفطن بأغراضهم و مقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم، كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء، بمجرد تتبع قوانين العروض، من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان، و اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية].

لكن، ما حاول الرجل أن يبرئ الصوفية الوجودية من تبعاته، و يحمِّلها الناظرين في كلامهم، هو نفس مذهبهم، الذي نص عليه العلامة الشريف الجرجاني، في (شرح المواقف)، و هو أعلم الناس بمذهبهم.

و قد ذكرناه من قبل، بنصه القائل: [و ما يقال من أن الكل، أي كل الموجودات ذات واحدةٌ، تتعدد بتعدد الأوصاف، لا غير؛ فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت إليها].

و تعليق الفاضل السيلكوتي عليه، بعد<178> التنبيه على أن قائله أهل المكاشفة من الصوفية، و الحكماء، و تعليقنا على تعليقه.

بل إن هذا الذي يحاول صاحب الأسفار أن يبرئ الصوفية الوجودية من تبعاته، و يحملها الناظرين في كلامهم، هو نفس مذهبهم، الذي صرح به الرجل نفسه، في غير موضع من كتابه.

فهل غير الله، الذي وجودُ كل الموجودات، موجودٌ عندهم؟

و هل شمت الأعيان الثابتة، التي هي ماهيات الممكنات رائحة الوجود؟

و كيف نسي ما كتبه قبل ثلاث صفحات من قوله المنقول آنفاً: [تنبيه: إياك أن تزل قدم عقلك في هذا المقام، و تقول: "إن كانت وجودات الموجودات كلها تعليقية، غير مستقلة في ذاتها، فيلزم اتصاف الباري جل ذكره بسمات الحدوث، و قبوله للتغيرات؛ و بالجملة كونه محلاًّ للمكنات، بل الحادثات".

فتثبت، و تذكر ما لوحناه من قبل، و هو أن "وجود الأعراض، و الصور، الحالة في الموضوعات، و المواد، هو من أقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره، الذي هو الموصوف؛ فلا بد أن يكون لها إذا أخذت على هذا الوجه وجودٌ في أنفسها، مغاير لوجود ما يحل هي فيها".

و ههنا نقول: ليس لما سوى الحق وجودٌ، لا استقلالي، و لا تعلقي، بل وجوداتها ليس إلا تطورات الحق بأطواره، و تشؤناته بشؤونه الذاتية].

و ما كتبه قبل أربع صفحات: [إن لجميع الموجوداتِ أصلاً واحداً، و سنخاً فارداً، هو الحقيقة، و الباقي شئونه؛ و هو الذات، و غيره أسماؤه، و نعوته؛ و هو الأصل، و ما سواه أطواره، و شئونه؛ و هو الموجود، و ما وراءه جهاته، و حيثياته.

و لا يتوهمن أحد من هذه العبارات، أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول، هيهات الحالِّية، و المحلية، مما يقتضان الاثنينية في الوجود، بين الحال و المحل؛ و ههنا، عند طلوع شمس التحقيق، من أفق العقل الإنساني، المتنور بنور الهداية و التوفيق، ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد، الأحد، الحق، و اضمحلت الكثرة الوهمية، و ارتفعت أغاليط الأوهام.

و الآن حصحص الحق، و سطع نوره النافذ، في هياكل الممكنات، يقذف به على الباطل فيدمغه<179> فإذا هو زاهق، و للثنويين الويل مما يصفون.

إذ قد انكشف أن كل ما يقع عليه اسم الوجـــود، بنحو من الأنحاء، فليس إلا شأن من شـئون الواحد القيـوم، و نعت من نعوت ذاته، و لمعة من لمعات صفاته.

فما وصـفناه أولاً، أن في الوجـود علـةً، و معلـولاً، بحسب النظر الجليل؛ قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني، إلى كون العلة أمراً حقيقياً، و المعلول جهةٌ من جهاته، و رجعت علّية المسـمى بالعلـة، و تـأثيرهِ، للمعلـولِ، إلى تطوره بطور، و تحيُّثه بحيثية، لا انفصال شيء مباين.

فاتقن هذا المقام الـذي زلت فيه أقـدام أولى العقـول و الأفهام، و اصرف نقد العمر في تحصـيله لعلك تجد رائحة من مبتغاك، إن كنت مستحقاً لذاك و أهله].

و ما كتبه قبل صـفحتين: [فـإذا تـبين الحـال، مع ضـيق المجـال، عما يوضح به حق المقـال، و علو المـرام، عما يطير إليه طائر العقول بأجنحة الأفكار، و الأفهـام؛ علمت أن نسبة الممكنات إلى الواحد الحق، ليست نسبة الصفات للموصوفات، و لا نسبة الأعراض للموضوعات.

فما ورد في ألسنة أرباب الذوق و الشهود، و قرع سمعك من كلمات أصحاب العرفان، و الكشف أن العـالم أوصـاف لجمالـه، و نعـوت لجلالـه، يكـون المـراد ما ذكرنا بلفظ التطور، و نظائره، لغور العبـارة عن أداء حق المـرام، من غير لزوم ما يوجب التغير و الانفعال.

و إلا فشأنهم أرفع من أن لا يفطنـوا بلـزوم جهة النقص، في الاتصاف بصفة حالّةٍ في ذاته، أو نعت يعرض الوجـود، و يجعله بحال غـير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتأصـلة، كيف و هم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود، و يقولـون ليس في دار الوجـود إلا الواحد القهــار، و الحلــول مما ينادي بالاثنينية.

فكل ما قيل في تقريب هذه النسـبة الـتي للـذاتِ الأحدية بالقياس إلى المـراتب الإمكانيـة، هو من بـاب التمـثيلات، المقربة من وجهٍ للإفهام المبعدة من وجه للأوهام.

و أشبه التمثيلات في التقريب، التمثيل بالواحد، و نسـبته إلى مراتب الكثرة، كما مر الإشعار به، في فصل الكثرة و الوحـدة؛ فـإن الواحد أوجد بتكـرره العـدد؛ إذ لو لم يتكـرر الواحـــد، لم يمكن حصـــول العـــدد، و ليس في العـــدد إلا حقيقة الواحـد، لا<180> بشـرط شـيء؛ ثم يفصل العـدد مراتب الواحد مثل الاثنين، و الثلاثة، و الأربعة، و غير ذلك إلى لا نهاية.

و ليست هذه المـراتب أوصـافاً زائـدةً على حقيقة العـدد، كما في الفصـــول بالقيـــاس إلى الجنس، الـــذي ينقسم معنـاه إليهـا، و يتقـدم وجـوده بهـا؛ فـإن كل مرتبة من مراتب العدد، و إن خـالفت الأخـرى في النوعيـة، لكن كلاًّ منها نـوعٌ بسـيطٌ، على ما هو التحقيـقُ؛ و لهـذا قيل في العددان إن صورته عين مادته، و فصله عين جنسه ...

فحقيقة الواحد، من غير لحـوق معـنى فصـلي، أو عرضي صـنفي، أو شخصـي؛ لها في ذاتها شـئونات متنوعـة، و أطـــوار متفاوتـــة، ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية، معانٍ ذاتيـة، و أوصـاف عقليـة، ينتزعها العقـل، كما ينـتزع من كل مرتبة من مـراتب الهويـات الوجوديـة، المتفاوتة، معانٍ ذاتية، و أوصاف عقليـة، ينتزعها العقـل، كما ينـــتزع من كل مرتبة من مـــراتب الهويـــات الوجودية المتفاوتة، معان ذاتية، و أوصافٍ عقلية، هي المسمات بــ "الماهيات" عند قوم، و بــ "الأعيـان الثابتـة" عند قـوم؛ و هي التي قد مر مراراً، أنها ليست في الواقـع، و لا زائـدة على الوجــودات، إلا بنــوعٍ من الاعتبــار الــذهني، فإيجـاد الواحد بتكراره العددَ مثالٌ لإيجادِ الحق الخلق بظهوره في آيات الكون][74].

فالله تعـالى، بـالنظر إلى ما قالـه- يكـوّن كل موجـودٍ من ذاته، و ينشئه منها، كما يكوّن الواحد كل مرتبة من مراتب العـــدد، و ينشـــئها من نفســـه؛ فالأربعة مثلاً تحصل من انضمام الواحد إلى الثلاثة، و الثلاثة أيضاً كانت حاصلة من انضمام الواحد إلى الاثنين، و هما من انضـمام الواحد إلى الواحد.

فلو قلت عن كل واحدٍ من مراتب العـدد، نظـراً إلى ما به كيانهـا، إنها الواحــدُ صـدقت؛ و لو سـميت باسم مرتبته صدقت أيضاً.

و مثله الموجودات مع الله، يصدق على كل واحدٍ منها، أن يقـال عنه إنه اللـه، لكونه مظهـراً من مظـاهر الوجــود المطلـــق، الـــذي هو اللـــه؛ و إن قلت عنه إنه الموجـــود الفلاني صدقت أيضاً.

و أنا أقول: لا يشك العاقل في أن كون الوجود هو الله، و كون الموجـودات متكونة من اللـه، لتكونها من الوجـود، و أن تشبيه هذا التكون بتكون مراتب العدد من الواحد، كلها أوهامٌ باطلةٌ<181>.

إذ لا تعـــرف حقيقة اللـــه، و ليس كمثله شـــيءٌ؛ و أن الموجوداتِ لا يكوِّنها الله من نفسه، بل يكونها من العدم.

لكن مقصـودي من نقل هـذه الهـذيانات، إقنـاع القـارئين بأن عقيدة وحـدة الوجـود، المعترفة بوجـود الله وحـده، و النـــافين لوجـــود ما ســـواه، ليس مرجعها -كما يفهمه محسنوا الظن بالصوفية، تحت ألقاب الأوليـاء و العرفـاء- إلى تعظيم اللـه، و تصـغير ما سـواه من الموجـودات، حق التعظيم و التصــغير؛ بل إلى لبْس وجــود الله بوجــود ما سواه.

و قد اعتمد أنصـــار المـــذهب في تـــرويج هـــذه الوسوسة الشيطانية، و تقريبها إلى العقول، على كل ما لديهم من قـــوة المغالطـــة، و المهـــارة في التضـــليل، غـــير مكتفين بإحالتها على الكشف الخارج عن طور العقل.

و انظر إلى ما كتبه هذا الناصر -أعني صـاحب (الأسـفار)- قبل ست صـــفحات من قوله المنقـــول، في (ص:177): [فكل ما ندركـه، فهو وجـود الحق في أعيـان الممكنـات، فمن حيث هوية الحـــق، هو وجـــوده؛ و من حيث اختلاف المعاني و الأحوال المفهومة منها، المنتزعة عنها، بحسب العقل الفكري، و القـوة الحسـية، فهو أعيـانُ الممكنـات، الباطلة الــذوات؛ فكما لا يــزول عنه بــاختلاف الصــور و المعاني اسم الظل، كذلك لا يـزول عنه اسم العـالم، و ما سوى الحق.

و إذا كان الأمر على ما ذكرته لـك، فالعـالم متـوهَّم، ما له وجودٌ حقيقيٌّ.

فهـــذا حكاية ما ذهب إليه العرفـــاء الإلهيـــون، و الأوليـــاء المحققـــون، و ســـيأتيك البرهـــان الموعـــود لك في هـــذا المطلب العالي الشريف، إن شاء الله تعالى].

و قال -بعد نصف صـفحة، من قولـه، الـذي أنكر فيه كـون هويات الممكنات أموراً اعتبارية محضة، و كـون الممكن لا شيئاً في الخارج، و لا موجـوداً فيـه-: [فإنك إن كنت ممن له أهلية التفطن بالحقائق العرفانية، لأجل مناسبة ذاتيـة، و اسـتحقاق فطـري، يمكنك أن تتنبه مما أسـلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين:

---

[74] تشـبيه وجـود الله في كل موجـود، بوجـود الواحد في جميع مـراتب العـدد، أخـذه صـاحب الأسـفار من قـول صـاحب (الفصـوص)، في "فص إدريس".

جهة يكون بها موجوداً واجباً لغيره، من حيث أنه موجودٌ واجبٌ لغيره، و هو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق، من غير تفاوت.

و جهة أخرى: بها يتعين هويته الوجودية، و هو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوة <182> و ضعفاً، كمالاً و نقصاً.

فإن ممكنية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي، و القوة الغير المتناهية، و القهر الأتم، و الجلال الأرفع.

و باعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق، الذي لا يشوبه قصور، و لا جهة عدمية، و لا حيثية إمكانية، يحصل للوجود خصائص عقلية، و تعينات ذهنية، هي المسماة بـ "الماهيات"، و "الأعيان الثابتة".

فكل "ممكن": زوج تركيبي عند التحليل: من جهة مطلق الوجود، و من جهة كونه في مرتبة معينة من القصور.

فإذن ههنا ملاحظات عقلية، لها أحكام مختلفة:

الأول: ملاحظة ذات الممكن، على الوجه المجمل، من غير تحليل إلى تينك الجهتين؛ فهو بهذا الاعتبار موجودٌ، ممكنٌ، واقع في حد خاصٍّ من الموجوداتِ.

و الثاني: ملاحظة كونها موجوداً مطلقاً، من غير تعين، و تخصص، بمرتبة من المراتب، و حد من الحدود؛ و هذه حقيقة الواجب عند الصوفية، يوجد مع الهوية الواجبية، و مع الهويات الإمكانية].

و أنا أقول: ما معنى "كون الممكن زوجاً تركيبياًّ عند التحليل، و كونه قبل التحليل موجوداً واقعاً في حد من حدود الموجودات"؟

مع أن هذا المؤلف -أعني صاحب (الأسفار)- سعى جهد طاقته لإقناعنا بأن "الوجود كله الله"، بل "الوجود هو الله بعينه، و لا وجود لغيره"؛ و هو أساس المذهب.

فماذا هو الذي يجعل الممكن زوجاً تركيبياًّ، و موجوداً خاصاًّ؟

نعم، فيه شيئان:

أحدهما: وجود مطلق، هو الله، و هو جهة الممكن الموجودة.

و الآخر: الوجود، بقيد التعين، و هو جهة الممكن المعدومة.

فكأن كل شيء في العالم مركب من "الموجود"، و "المعدوم"؛ مركب من الله الموجود، و من ذلك الشيء المعدوم.

و دافعهم إلى اعتبار جهة شيئيته المعينة معدومةً، التبرؤ من القول بحلول الله، الذي هو الوجود، في ذلك الشيء؛ معللين أنفسهم بأن الموجودَ لا يحل في المعدوم.

و على هذا، يلزمهم الاتحاد، إن لم يلزم الحلول.

فإن قالوا: لا يتحد الموجود مع المعدوم، كما هو الشائع فيما بينهم من أن الاتحاد إنما يتصور بين الاثنين.

نقول: فإذن يكون كل شيء معين في العالم هو الله وحده، من غير حلول، و اتحاد مع شيئيته المعدومة.

فهذا الجبل الذي نشاهده أمامنا هو<183> الله عند التحليل، و الجبل معدومٌ، لا يصلح لأن يكون الله حل فيه، أو اتحد معه؛ و كذلك أنا، و أنت، و هذا الذباب الطائر، و هذه القطة النائمة!

و الصوفية الوجودية ناجون من كل اعتراض يورد عليهم، إذ لا محذور في أن يكون الجبل الذي نشاهده موجوداً، و الذي لم يحل فيه اللهُ، و لم يتحد معه؛ و إنما كان اللهَ نفسَه لكونه موجوداً، اللهَ، و إن كانت الجبلية، التي هي التعين معدومةً، و غيرَ الله من هذه الناحية المعدومة.

بل إن التعين في الأشياء على ما قاله هذا الفيلسوف الصوفي -أعني صاحب (الأسفار)-، باعتبار كونه طوراً من أطوار الوجود الحق المطلق، و شأناً من تشؤناته، عائدٌ إلى الله، على أن يكون وصفاً من أوصافه الاعتبارية، و ليس لذوات الممكنات حظٌّ من الوجود المطلق، و لا من تعيناته.

فلو كانت ذوات الممكنات، و ماهياتها، التي هي الأعيان الثابتة في اصطلاح القوم موجودةً، واقعةً في حدٍّ خاص من حدود الموجودات، لما صح قولهم: [الأعاين الثابتة ما شمت رائحة الوجود، و لا تشمها أبد الآباد].

فزيد الموجود في الخارج، لا يكون عبارة على هذا عن الماهية الإنسانية، التي هي الحيوان الناطق مع التشخص، كما كنا نظنه؛ بل عن الوجود المطلق، الذي هو الله، مع التعين، أي تعين ذلك الوجود.

و إن شئت قلت: إنه الله المتعين، أو الله المتنزل إلى مرتبة الإمكان.

أما قول المؤلف: [فإن ممكنية الممكن، إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي، و القوة الغير المتناهية، و الجلال الأرفع]؛ ففيه تشويش، و تلبيس.

فمن هو النازل عن مرتبة الكمال الواجبي؟

فإن قلنا: إنه الممكن، الذي هو زيد مثلاً، لم يكن له مرتبة المال الواجبي، حتى ينزل عنها.

فإذن يلزم أن يكون النازل هو الله، و يلزم أن يكون زيدٌ عبارةٌ عن الله، النازل من مرتبة الوجوب، إلى دركة الإمكان تعالى الله عن ذلك علواًّ كبيراً.

فإن قيل: إن المؤلف أثبت لذات الممكن وجوداً خاصاًّ، عند ملاحظتها على الوجه المجمل، من غير تحليلها إلى الجهتين، اللتين بهما زوجٌ تركيبي؛ و أنت تلاحظها على وجه التحليل.

أقول: ظهور الفساد الفاحش، عند تحليل الممكن على مذهب وحدة الوجود<184>، يكفي في إبطال المذهب.

فزيد الموجود في الخارج، يكون في الظاهر فرداً معيناً، من أفراد الإنسان، و في الباطن الله، في طور من أطواره.

و قد كنت -قبل أن رأيت قول صاحب (الأسفار) هذا- أريد أن أبين مذهب وحدة الوجود، بكون الله عنصر الموجودية في الأشياء، أو كونِه هيولي الوجود، أو مادته، و الأشياء هي الصور لتلك المادة، و لكني ما كنت اجترئ على هذه التعبيرات، فإذا بي أجد تعبير الهيولي و المادة بعينها في كلامه.

حيث قال (ص:192): [و العبارات، عن بيان انبساطه على الماهيات، و اشتماله على الموجودات، قاصرة؛ و الإشارات، إلا على سبيل التشبيه، و التمثيل.

و لهذا قيل: نسبة هذا الوجود -أي الوجود المطلق- إلى الموجودات العالمية، نسبة الهيولي إلى الأجسام الشخصية، من وجه، و نسبة الكلي الطبيعي، كجنس الأجناس إلى الأشخاص، و الأنواع المندرجة تحته، و هذه التمثيلات مقرِّبة من وجه، مبعِّدة من وجه.

و قال الشيخ المحقق، صدر الدين القونوي: "الوجود مادة الممكن، و الهيئة الماهية له، بحكمة الموجد، العليم، الحكيم].

و التشبيه بـ "الهيولي"، جاء في (الفصوص) أيضاً.

قال في "فص حكمة قلبية، في كلمية شعيبية": [و صاحب التحقيق يرى الكثرة في الوحدة، كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية، و إن اختلفت حقائقها، و كثرت؛ فإنها عين واحدة.

فهذه كثرة معقولة، في عين الواحد؛ فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة؛ كما أن الهيولي تؤخذ في حد كل صورة، و هي مع كثرة الصور، و اختلافها، ترجع في الحقيقة إلى جوهرٍ واحدٍ، و هو هيولاها.

فمن عرف نفسه بهذه المعرفة، عرف ربه؛ فإنه على صورته خلقه، بل هو عين هويته، و حقيقته].

و فضلاً عن هذا، فالله تعالى -عند تحليل الممكن، كما سبق قريباً، فيما يلزم من كلام صاحب (الأسفار)- يكون هو الممكن نفسه، غير مقتصر على مادة الممكن، بل المادة و الصورة معاً.

و الشيخ الأكبر، صاحب (الفصوص)، رئيس الطائفة الاتحادية، و إن كانت الطائفة، و أنصارها يتبرؤون عن القول بـ "الاتحاد"، قائلين: "أن الاتحاد، إنما يتصور بين موجودين، و لا<185> موجود في كل شيء غير الله".

و معنى جوابهم هذا، أنهم يتبرؤون مما نسب إليهم من التهمة، معترفين بما هو أشنع منها، و متلاعبين بعقول الناس.

و من عجيب الغفلة، ما وقع للشيخ محمد جمال الدين القاسمي، الدمشقي، مؤلف كتاب (دلائل التوحيد)، من انخداعه بقول الشيخ الأكبر[75]: [ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد].

و مراده من القائلين بالاتحاد، القائلون بأن العالم متحد مع الله، و ليس عين الله، فعلى رأي الشيخ لا يجوز القول بالاتحاد؛ لأنه يستلزم وجود شيئين، مع أن الموجود واحدٌ، و هو اللهُ، بناءً على أن الوجودَ هو الله.

فإن كان العالم موجوداً، على ما يشهد به الحس، لزم أن يكون هو الله بعينه؛ أما القول باتحاد العالم مع الله، من دون أن يكون عينه؛ فهو إنكار لألوهية العالم، الذي هو الله، لكونه موجوداً، أو إنكارٌ لإلوهية الوجود، الذي هو الله، يتضمنه إنكار ألوهية العالم الموجود.

و لا شك أن كلا الإنكارين يكون إلحاداً، و كل هذا في زعم الشيخ الأكبر.

أما قول الشيخ جمال الدين، المذكور: [إن الإتحاد يطلق على ثلاثة أنحاء: الأول: أن يصير الشيء بعينه شيئاً آخر، من غير أن يزول عنه شيئ، أو ينضم إليه شيء؛ و هذا محالٌ قطعاً في الواجب تعالى، أو في غيره؛ لأن المتحديث إن بقيا، فهما اثنان، و إن فنيا، فهما معدومان؛ و إن فني أحدهما، و بقي الآخر، فلا اتحاد أيضاً؛ بل بقاء واحدٍ، و فناء آخر...]، الخ.

فلا طائل تحته، لأن قول الصوفية الوجودية بـ "كون جميع الموجودا موجوداً واحداً، هو الله"؛ يرجع إلى توحيد العالم مع الله.

و هم لما لم يسلّموا بوجود ما سوى الله، أنكروا الاتحاد الحاصل، من صيرورة موجودين موجوداً واحداً.

لكن القائلين بوجود العالم، و بكون وجوده غير وجود الله، يرمون الصوفية -المعتبرين وجود العالم وجوداً لله- بمذهب الاتحاد، حيث جعلوا الاثنين واحداً؛ فإن لم يكن إطلاق الاتحاد على مذهبهم صحيحاً، يرجع الأمر<186> إلى النزاع في تسميتهم بالاتحاديين، مع بقاء أصل الفاسد في مذهبهم، المخالف لبداهة العقل و الحس، و هو كون جميع الموجودات موجوداً واحداً.

فهل يرضى الشيخ القاسمي بهذا؟

فليقله، و لا يتعدد بتعداد الاحتمالات في معنى الاتحاد.

و قال عضد الدين الإيجي، في كتابه الجليل (المواقف في علم الكلام) -و قد سبق التنويه به، في (ص:203)، جزأ أول-: [المقصد الخامس: في أنه تعالى لا يتحد بغيره، و لا يجوز أن يحل في غيره .....].

ثم قال، بعد الاستدلال على المسألتين: [و اعلم أن المخالف في هذين الأصلين، طوائف:

الأولى: النصارى؛ و ضبط مذهبهم، أنهم إما أن يقولوا بـ:

- اتحاد ذات الله بالمسيح.
- أو حلول ذاته فيه.
- أو حلول صفته فيه.
- و كل ذلك إما ببدن المسيح، أو بنفسه.
- و إما أن لا يقولوا بشيء من ذلك؛ و حينئذ:
- فإما أن يقولوا: أعطاه الله قدرة على الخلق، و الإيجاد.
- أو لا؛ و لكن خصه الله تعالى بالمعجزات، و سماه ابناً، تشريفاً كما سمى إبراهيم خليلاً.

فهذه ثمانية احتمالاتٍ، كلها باطلة، إلا الأخير.

فالستة الأولى باطلة، لما بينا من امتناع الاتحاد، و الحلول.

و السابع باطلٌ أيضاً، لما سنبينه أن لا مؤثر في الوجود إلا الله.

و أما تفصيل مذهبهم، فسنذكره في خاتمة الكتاب.

الثانية: النصيرية، و الإسحاقية من الشيعة؛ قالوا: ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر؛ ففي طرف الشر كالشياطين، و في طرف الخير كالملائكة؛ فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين؛ و أولى الخلق بذلك أشرفهم، و أكملهم، و هو العترة الطاهرة....؛ و لم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم.

الثالثة: بعض المتصوفة، و كلامهم مَخبِطٌ بين الحلول، و الاتحاد؛ و الضبط ما ذكرنا في قول النصارى.

و رأيت من الصوفية الوجودية، من ينكره، و يقول: "لا حلول، و لا اتحاد، إذ كل ذلك يشعر بالغيرية"، و نحن لا نقول بهذا.

و هذا العذر أشد قبحاً، و بطلاناً].

و قال شارح (المواقف)، العلامة الشريف الجرجاني: [إذ يلزم تلك المخالطة، التي لا يجترئ على القول بها عاقل، و لا مميز أدنى تمييز].

و ليس بمستغرب أن يسكت شارح (المواقف)، عن مناصرة مذهب الصوفية الوجودية<187>، تجاه حملة المصنف الشديدة عليه؛ مع كونه -أي الشارح- من الصوفية.

و لا أن يقول، ما نقلناه عنه سابقاً، من "أن المتقيدين بطور العقل، يعتبرون قول الصوفية الوجودية، بأن جميع الموجودات موجودٌ واحدٌ، مكابرةً، لا يلتفت إليها، لكونها مخالفة لبداهة الحس، و العقل".

و إنما المستغرب، كون كثيرين من أجلة العلماء المتقدمين، و المتأخرين، كالغزالي[76]، و الفناري، و

[75] و الشيخ القاسمي ينخدع أيضاً بكلمات (الأسفار)، في تبرئة فلاسفة اليونان، من القول بقدم العالم؛ كيف و صاحب (الأسفار) نفسه قائل بالقدم، كما سيجيء تفصيله في الفصل الثاني.

[76] و من الغرابة، في الغرابة، أن الغزالي، يختار في كتابه "تهافت الفلاسفة"، مذهب المتكلمين، القائلين بـ "كون الوجود زاداً على الذات"، و يناضل الفلاسفة، المدعين كونه "عين الذات في الواجب"،

الجامي، و الدواني، و السيلكوتي، و الكلنبوي، حتى العالم الكبير المعاصر، مترجم (مطالب و مذاهب)؛ راكنين إليه، معظمين لأصحابه، و على الأقل كافّين عن إبطاله، تاركين لهذه الفتنة الاعتقادية، المتعلقة بذاته تعالى، تفعل فعلها في هدم قواعد الإسلام، و أحكام شريعته.

و ماذا فرق هذا المذاهب عن فلسفة وحدة الوجود، الإسكندرانية، المنسوبة إلى "أفلاطون الثاني، بلوتن"، ثم فلسفة "اسبينوزا"، و "فيختة"، و "شيللينغ"، و "هيجل".

لا سيما فلسفة "بلوتن"، القائل بـ: "أن الله باطننا، و نحن لا نختلف عنه"؛ و القائل بـ: "انسلاخ الأشياء من وجودها، و اندماجها في الله"، و بـ: "تنزل المطلق، من المبادئ العالية، إلى المبادئ السافلة".

و فلسفة "شيللينغ"، القائل بـ: "سقوط اللامتناهي" يعني الله، "إلى المتناهي" يعني العالم؛ و القائل: "و هو المسئول عن السيئات، التي هي نتيجة سقوطه، و إرسال نفسه؛ فلماذا أراد أن يصير هذا العالَم، مع كونه نزولاً له، و لم يبق في الله".

و هذه المذاهب غير الإسلامية، أشبه شيء بما في كلام صاحب (الأسفار)، من: "تنزلات الوجود المطلق" يعني الله، "إلى التعينات المختلفة".

و انظر قول صاحب (الفصوص)، في فص "حكمة فردية، في كلمة محمدية": [شهود الحق في النساء، أعظم الشهود، و أكمله، و أعظم الوصلة النكاح].

و قوله: [فشهوده] أي الرجل، [للحق أتم، و أكمل، من حيث هو] أي من حيث أن الله[77]، [هو فاعلٌ <188>، و منفعلٌ].

فإذا كان الأمر كما قال، يكون كل من جامعَ امرأة، حتى الزاني، من الواصلين إلى الله؛ و هذا أفظع مما في دين الأشراف، الذي ابتدعه "أوكست كونت"، زعيم الفلسفة الوضعية، "بوزيتيويزم"، من: "اتخاذ المرأة معبوداً أعظم"[78].

و قد كان يخطر ببالي: أن الطائفة الوجودية، لا يعترفون بوجود الله، غير وجود الأشياء؛ بناءً على أن الوجود المطلق، الذي هو الله عندهم؛ إنما يتحقق في وجودات الأشياء، تحقق الكلي في جزئياته، من غير تحقق له في الخارج مستقلاً عنها.

هذا حقيقة مذهبهم، و إن كانوا يتسترون بإدعاء وجود "الوجود المطلق"، من غير تقيد، و يعبرون عنه بـ "الذات الأحدية"، و هي محيطة بالوجودات، و متشخصة بإطلاقها.

الذي هو أساس مذهب وحدة الوجود.

[77] التفسير الأول مني، و التفسير الثاني من شارح (الفصوص)، الشيخ البالي.

[78] يتجلي لصاحب العقل و الإنصاف، من هذا القول لصاحب (الفصوص)، و كذا قوله الآتي نقله بعد بضع صفحات، المتناهي في إساءة الأدب مع الله؛ بطلان مذهب وحدة الوجود، انجلاءً ظاهراً؛ لأن ذلك المذهب هو الذي يجر صاحب (الفصوص) إلى التفوه بمثل هذه السخافات ... و إلا فليس هذا الرجل، الذي يعد عند كثير من الغافلين، من أولياء الله العارفين، و يسمى بـ "الشيخ الأكبر"، من المجانين ...

فإن صح مذهب وحدة الوجود، صح القول بمثل تلك السخافات، و كان قائلها معذوراً، بل صح لمن شاء أن يقول ما شاء قوله، و يفعل ما شاء فعله؛ كما قيل: "فتصرف من شئت، و لو أختك، و أمك"..؛ لأن كل قائل، و كل فاعلٍ، هو الله؛ الذي لا يسأل عما يفعل ...

و ليس منشأ الفساد، و الضلال، هو مذهب وحدة الوجود فقط الذي ابتلي به التصوف؛ بل المنشأ الأول، هو المذهب القائل، بـ "أن حقيقة الله الوجود"، و هو المذهب الفلسفي، الذي ابتلي به بعض المحققين من المتكلمين، مثل ابتلاء بعض الصوفية بمذهب: "وحدة الوجود"، لأن الوجود يوجد في كل موجودٍ؛ فيوجد فيه الله مع الوجود!

و لا يمكن التعزي و التفادي بالتفريق بين وجودٍ، و وجودٍ؛ لمنع انتهاء الأمر إلى "وحدة الوجود"، كما سمعت بحث كل ذلك.

و هل يمكن أن يتصور الوحدة الشخصية في المطلق الكلي، أم لا يمكن؟

فالحكم بهذا الإمكان، أو عدمه، هو مرجع القول، أو الرد في وحدة الوجود عند بعض العلماء الأفاضل، كما سبق نقله عن الفاضل الكلنبوي، في رسالة ألفها في الصدد نفسه: "أنه لم ينفذ عقله في إمكان التأليف بين الكلية، و الوحدة الشخصية؛ و لو نفذ، لقبل مذهب وحدة الوجود".

و لكن<189> ما أريد أن أقوله هنا غير هذه النقطة، و هو أن الله تعالى إذا كان عبارة عن الوجود المطلق، المنبسط على الموجودات، المتشخص بإطلاقه؛ فهل له وجودٌ شخصيٌّ غير هذا الوجود المنبسط على الأشياء العالمية؟ أم ليس له ذلك؟

و الظاهر من توصيفه بالإطلاق، و من سعيهم لجعل هذا المطلق واحداً شخصياً؛ بل و من تشخصه بإطلاقه المستلزم لعدمه شخصياً، عند عدم تشخصه؛ هو الشق الثاني.

أعني: أنه لا وجود شخصياً لله غير ذلك الوجود المطلق، المنبسط على الأشياء.

فإن قالوا: كان الله، و لا شيء معه، كما في الحديث النبوي.

فالجواب: لندع هنا ما قبل وجود العالم، و لننظر أولاً؛ هل الله موجودٌ مع العالم، بوجودٍ مستقلٍّ عنه؟ أم وجودهُ وجود العالم؟

و لا سبيل إلى الشق الأول، لما قلنا؛ و لأنه ينافي وحدة الوجود؛ فتبين الثاني، و تبين أيضاً أن قولهم: "العالم معدومٌ، و الله موجودٌ"؛ لا يبعد أن يكون معناه: "أن العالم موجودٌ، و الله معدومٌ".

كان يخطر ببالي هذه الفكرة، ثم رأيت قول صاحب (الأسفار)، (ص:186): [إن بعض الجهلة من المتصوفين، المتقلدين، الذين لم يحصلوا طريق العلماء، العرفاء، و لم يبلغوا مقام العرفان، توهموا لضعف عقولهم، و وهن عقيدتهم، و غلبة سلطان الوهم على نفوسهم، أن لا تحقق للذات الأحدية، المنعوتة بألسنة العرفاء، بمقام الأحدية، و غيب الهوية، و غيب الغيوب، مجردة عن المظاهر، و المجالي.

بل المتحقق هو عالم الصورة، و قواها الروحانية، و الحسية؛ و الله هو الظاهر المجموع، لا بدونه؛ و هو حقيقة الإنسان الكبير، و الكتاب المبين، الذي هذا الإنسان الصغير أنموذجٌ، و نسخةٌ مختصرةٌ عنه.

و ذلك القول كفرٌ، فضيحٌ، و زندقة صرفةٌ، لا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم، و نسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفية، و رؤسائهم افتراء محضٌ، و إفك عظيم، يتحاشى عنه أسرارهم، و ضمائرهم].

لكن الذي عزاه إلى بعض جهلة المتصوفين، هو ما أدى إليه مذهب وحدة الوجود بعينه، كما ذكرنا من قبل؛ من أن "الله تعالى ليس له وجودٌ مع العالم يستقل عنه".

فهناك<190> موجودٌ واحدٌ هو "الله في صورة العالم"، بل "العالم هو الله، و الله هو العالم"؛ و هذه العينية منصوصٌ عليها في مواضع لا تحصى من كتاب (الفصوص)، لشيخهم الأكبر، مع التعبير عنه بـ "الإنسان الكبير"، الذي عزاه أيضاً صاحب (الأسفار)، إلى بعض جهلة المتصوفين.

قال في "فص هود": [إن الله تعالى وصف نفسه بالغيرة، و من جملة غيرته أنه حرم الفواحش]، كما في الحديث النبوي، [و ليس الفحش إلا ما ظهر، و أما فحش ما بطن،

فهو لمن ظهر له؛ أي بالنسبة إليه، و أما بالنسبة إلى من لم يظهر له، فليس بفحش.

فلما حرم الفواحش، أي منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه، و هي أن "الحق عين الأشياء"، فسترها، أي ستر تلك الحقيقة عن الغير، لئلا يطلع عليه أحدٌ إلا بالمجاهدات، و الرياضات بالسلوك؛ فالغير، أي الذي لم يعلم أن الحق عين الأشياء، يقول: "السمع سمع زيد"، و العارف يقول: "السمع عين الحق"؛ و هكذا ما بقي من القوى، و الأعضاء]؛ انتهى مع بعض تفسير، من شرح البالي.

و قال أيضاً في ذلك "الفص": [و ما رأينا قط من عند الله في حقه تعالى في آية أنزلها، أو أخبار عنه، أوصلهُ إلينا، فيما يرجع إليه، إلا بالتحديد تنزيهاً كان، أو غير تنزيه؛ أوّله "العماء، الذي ما فوقه هواء، و ما تحته هواء"؛ فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق، ثم ذكر أنه "استوى على العرش"، فهذا تحديدٌ أيضاً؛ ثم ذكر أنه "ينزل إلى سماء الدنيا"، فهذا تحديدٌ؛ ثم ذكر أنه "إله في السماء، و إله في الأرض"؛ و ذكر أنه "معنا أينما كنا"؛ إلى أن أخبرنا أنه "عيننا، و نحن محدودون به، و هو حدنا"].

و قال بعد أسطر: [فالحق محدود بحدٍّ، كل محدودٍ، فما يحدّ شيءٌ إلا و هو حدّ للحق؛ فهو الساري في مسمى المخلوقات، و المبدعات].

و قال في "فص إدريس" -بعد تشبيه "وجود الله في كل موجود"، بـ "وجود الواحد في جميع مراتب الأعداد، المركبة من الآحاد"-: [و من عرف ما قررناه، في الأعداد، علم أن الحقّ <191> المنزّه، هو الخلق المشبه][79].

و الشيخ يبني دعوى العينية على ما زعمه من دلالة بعض الآيات، و الأحاديث عليها، كما سيجيء تفصيله؛ و من أغرب ما يدهش العقول، أن قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، من تلك الآيات.

و قال في "فص نوح": [إن للحق في كل خلق ظهوراً خاصاً، و هو الظاهر في كل مفهوم، و هو الباطن عن كل فهم، إلا عن فهم من قال: "إن العالم صورته، و هويته، و هو" أي العالم، "الاسم الظاهر"؛ كما أنه بالمعنى روح ما ظهر؛ فهو الباطن، فنسبته لما ظهر، من صور العالم نسبة الروح المدبرة للصورة، فيؤخذ في حد الإنسان مثلاً ظاهره، و باطنه، و كذلك كل محدود.

فالحق محدودٌ بكل حد، و صور العالم لا تنضبط، و لا يحاط بها، و لا يعلم حدود كل صورة منها، إلا على قدر ما حصل لكل عالِم من صوره، أي صور العالم.

فلذلك -أي فلأجل عدم انضباط صور العالم، لأنها جزئيات غير متناهية-، يُجهل حد الحق؛ و هذا -أي العلم بكل صورة- محالٌ حصوله، فحد الحقّ: "الموقوف على المُحالِ، محالٌ"].

فصاحب (الفصوص) يقول: "إن الله لا يعرَّف، و لا يمكن تعريفه، لتوقفه على معرفة جميع أجزاء العالم، الذي هو صورته، و هويته، الشاملة لماضيه، و حاضره، و مستقبله؛ و معرفة جميع أجزاء العالم بماضيه، و حاضره، و مستقبله، لا تمكن الإحاطة بها، لكونه غير متناهية، فلا تمكن الإحاطة علماً بالله.

و منشأ "عدم إمكان الإحاطة به علماً"، "عدم إمكان الإحاطةِ علماً بالعالم"؛ ففي هذا القول أبلغ تصريح، بأن الله ليس شيئاً غير العالم.

فإذا كان الله، العالمُ بعينه؛ فمن هو الذات الأحدية، المنعوتة بغيب الهوية، و "غيب الغيوب"؛ و التي ادعى صاحب (الأسفار) وجودها مستقلة عن العالم، مجردة <192> عن المظاهر، و رمي منكريها من المتصوفة بـ "الجهل"، و "الكفر"، و "الزندقة"؟

فهل هناك إلهان اثنان، أحدهما عين العالم، و الآخر غيره؟

و من العجيب المدهش، أن الصوفية الوجودية، بينما كانوا يدعون عدم العالم، و وجود الله وحده؛ فإذا بهم يجعلون الله عبارة عن العالم، الذي قالوا بعدمه[80].

فتبين أن معنى "كون العالم معدوماً" عندهم، كونه هو الله؛ و عدم كونه عالماً، حتى إنه إذا قيل لهم: "أتقولون بحلول الله في العالم"، أو "اتحاده معه"؟ أجابوا: بأن كلا من الحلول و الاتحاد يقتضي وجود اثنين، و نحن لا نعترف بوجود العالم، حتى يكون الله حالاً فيه، أو متحداً معه.

و ليس معنى قولهم هذا إنكار وجود هذه المحسوسات، لأن إنكاره يكون إنكار للبديهي، و قد صرحوا به أيضاً.

و إنما معناه: أن هذه الأشياء التي نشاهدها، و نزعمها العالم، هي الله، الذي نبحث عنه فيما وراء العالم؛ و مع هذا، فعدم كون هذا العالم المحسوس هو الله، بديهيٌّ أيضاً.

فإذا لم يكن لله وجودٌ، غير وجود العالم، فإدعاء أنه الله دون العالم ادعاءاً مصادماً للبداهة، أولى أن يكون معناه نفي الله، و إثبات العالم؛ لا نفي العالم، و إثبات الله.

و من هذا قال "شوبنهاور"، عن مذهب وحدة الوجود، في الغرب "بانتائيزم": [إنه نفي لوجود الله، بلطفٍ، و لباقة]<193>.

و إذا كان الله الذي ننشده، مضطرين إلى القول بوجوده غير المحتاج إلى الإيجاد، بسبب وجود الكائنات، التي تحتاج إلى إيجاد موجد.

ثم انتهى بنا البحث إلى كون الله، الذي قلنا بوجوده، ليكون موجدَ العالم، عبارة عن الوجود المطلق، الموجود في كل موجودٍ في العالم .. كان معنى هذا أن العالم مستغنٍ عن الله، لانطوائه عليه؛ و هو ظاهرٌ لا يقبل المراء.

و في "فص هود"، من (الفصوص): [فهو عين الوجود، فهو على كل شيء حفيظ بذاته، فلا يؤوده حفظ شيء، فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته، أن يكون الشيء على غير صورته، فهو الشاهد المشهود، و المشهود من المشهود، و هو روح العالم، المدبر له؛ فهو الإنسان الكبير.

فهو الكون كله،	و هو الواحد الذي
قام كوني	فلذا قلت

[79] و قال القاشاني في (شرح الفصوص)، (ص:248): [لا تدركه الأبصار للطفه، و سريانه في أعيان الأشياء].
و قال في (ص:231): [{ادعوني أستجب لكم}، {و إذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان}؛ و إن كان الداعي عين المجيب].

[80] و قد سبق منا في أول الكلام، على ما اختاره الفيلسوف "كانت"، من الدليل على وجود الله، أن قلنا (ص:65): [إن كثيراً من الفلاسفة الغربيين، يتسدلون على وجود الله من وحدة الطبيعة العالمية، فيعتبرونه نفس العالم، التي تدبره رغم الكثرة الهائلة، و التوع الزائد، و الاستقلال الظاهري لأجزائه الكبيرة في انتظام، كانتظام الشخص الواحد؛ فلولا الله كان العالم أشتاتاً متنافرة، و سادت فيه الفوضى.
فموقف الله من العالم، موقف الروح من بدن الإنسان، التي تجعله في كثرة أعضائه، و أجزاء أعضائه، موجوداً واحد، لا يقبل الانقسام، و لا يتغير على مر الأعوام].
ثم قلنا: [و هذا المذهب الفلسفي، الذي يعتبر الله نفس العالم بمعنى روحه، غير مذهب وحدة الوجود، الذي يعتبر الله نفس العالم، بمعنى عينه، و أقرب منه إلى العقل، و إن كان ذلك أيضاً خلاف مذهبنا نحن المسلمين].

يكونه،	يغتذي
فوجودي غذاؤه،	و به نحن نحتذي]

و قال الشارح عبد الغني النابلسي: [فهو كل الأرواح، و هو كل النفوس، و هو كل الأجسام، و هو كل الأحوال و المعاني، بنفي وجود ما عداه، و جعل كل شيء عينه].

و قال الشارح البالي -في شرح قوله: [فلا يؤوده حفظ شيء]-: [إذ عين الشيء لا يثقل حفظه على ذلك الشيء].

و قال الشارح عبد الغني -في شرح قوله: [فحفظه للأشياء كلها، حفظه لصورته، أن يكون الشيء على غير صورته]-: [فكل الصور له، و لا صورة له؛ لأنه إذا كان عين<194> صورة، لم يكن عين صورة أخرى، فيتنزه عن الصورة الأخرى؛ و إذا كان عين الصورة الأخرى، لم يكن عين الصورة الأولى، فهو عين الصور كلها؛ فهو متنزه عن الصور كلها].

يعني: أن كل الصور له، و لا صورة متعينة.

و قد كان يُظن أن العالم في مذهب وحدة الوجود صورة، و الله حقيقة هذه الصورة؛ بمعنى أن بين الله و العالم، تغايراً صورياً.

لكن المفهوم من قول الشيخ ، و شراحه هنا؛ أن الصورة أيضاً لله، على أن يكون المراد "صورة جميع الأشياء"، لا "صورة أي واحدٍ منها متعين".

و لذا قال فيما نقلناه عن "فص نوح": [إن العالم، هو الاسم الظاهر لله، و الحق الذي هو الروح المدبر له؛ باطنه كالإنسان، له ظاهر، و باطن؛ و هو مجموعهما][81].

فالعالم -كما قال في "فص هود"-: [الإنسان الكبير، الذي له أيضاً صورة ظاهرة، و روح مدبرة، و الله مجموع الصورة و الروح].

و إذا كان الله عبارة عن العالم، و كان منشأ عدم تحديد الله، عدم انضباط صور العالم، لكونها جزئيات غير متناهية، لا تقف عند حد، و لا يتحقق ما يتحقق منها أبد الآباد، إلا و يبقى بعده منها ما لم يتحقق.

إذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون الله لم يتحقق بتمامه بعد، و لن يتحقق.

و منه يفهم سر ما ذكره صاحب (الأسفار)، و عزاه إلى بعض جهلة المتصوفة، من أنه: "لا تحقق للذات الأحدية، المنعوتة في ألسنة العرفاء بـ "غيب الهوية"، و "غيب الغيوب"، مجردةً عن المجالي، و المظاهر".

و هذا كقول "ئه ريزه ن"، و "متره اتكار"<195>، من الفلاسفة الاتحاديين الغربيين: [لم يكن الله قبل المخلوقات]؛ كما في (مطالب، و مذاهب)، (ص:241).

و مما يؤكد كون الله عند الصوفية الوجودية، لا وجود له غير وجود العالم، بحيث لا يمكن فك وجوده عن وجوده؛ قول صاحب (الفصوص)، في أواخر "فص حكمة قلبية، في كلمة شعيبية": [أما أخطاء الحسبانية، فبكونهم ما عثروا في التبدل في العالم بأسره على أحدية الجوهر المعقول، الذي قبل هذه الصورة، و لا يوجد إلا بها، كما لا تعقل إلا به؛ فلو قالوا بذلك، فازوا بدرجة تحقيق الأمر].

فقوله: [الجوهر المعقول، الذي قبِل هذه الصورة، و لا يوجد إلا بها]؛ تصريح بأن ذلك الجوهر، الذي أراد به الله تعالى، لا يوجد بدون الصورة.

و أوضحه شارح الفصوص، بقوله: [لا يوجد ذلك الجوهر المعقول في الخارج، إلا بها]، أي بتلك الصورة.

و مثله، قول الشيخ في "الفص الأخير": [لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً]؛ و قوله هذا عند ما ادعى: [أن كمال شهود الحق شهوده في المرأة؛ و أن أعظم الوصلة إلى الله النكاح، و الوقاع؛ و أنه لهذا أحب النبي صلى الله عليه النساء؛ و أنه لو علم الناكح روح المسألة، لعلم بمن التذَّ، و من التذ]؟؟ أي لعلم مَن الملتذ بها، و مَن الملتذ؟

يعني: أن الناكح، و المنكوحة، حتى الزاني، و المزنية؛ كليهما واحدٌ، و هو الله[82]!!!

قال الشيخ كلَّ هذا، و هو تناهٍ منه في سوء الأدب مع الله.

و انظر ما قاله في الفص نفسه، قبل أسطر: [إن الشهوة تعم أجزاء الرجل كلها عند جماع المرأة، و لذلك أمر بالاغتسال منه؛ فعمَّت الطهارة، كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة؛ فإن الحق غيورٌ على عبده، أن يعتقد أنه يلتذ بغيره؛ فطهره بالغسل، ليرجع بالنظر إليه، فيمن فني فيه]<196>.

و لا تظنن أنه اعتبر هنا المرأة، التي فني فيها الرجل عند حصول الشهوة غيرَ الله، و بنى الأمر بالاغتسال عليه، كما ظن الشارح البالي، فقال: [فكانت الطهارة لأجل مشاهدة الرجل الحق في المرأة].

و هو خلاف الحقيقة، و خلاف مراد الشيخ المصنف، القائل: [غيورٌ على عبده، أن يعتقد أنه يلتذ بغيره].

فهو يخطئه في اعتقاد "أنه يلتذ بغيره"، لا في "التذاذه بغيره"؛ و مؤداه أنه لو أصاب في اعتقاده، و علم حقيقة المرأة، التي التذ بها، لما وجب عليه الغسل، أو على الأقل لا يجب على المعتقدين بوحدة الوجود.

فمَن المرأة الملتذ بها؟

و مَن الملتذ؟

و من المغتسل؟

و من الآمر بالاغتسال؟

كما قال الشيخ، في "فص حكمة قدوسية، في كلمة إدريسية": [و من اسمائه العليُّ، على من؟ و ما ثم إلا هو].

فهل يعني الشيخ أنه لا معنى لاسمه "العلي"؟

و قال -لا تجاوزَ الله عنه-، في فص "حكمة أحدية، في كلمة هودية":

[في كبير، و صغير عينه؛	و جهولٍ بأمور، و عليم
و لهذا، وسعت رحمته	كل شيء، من حقير، و عظيم]

[81] قال الشيخ عبد الكريم الجيلي، في (الإنسان الكامل): [فظهور الحق عين بطونه، و بطونه عين ظهوره، من حيثية واحدة من جميع الوجوه، فلا تقل: "أين الله؟"، و "أين العالم؟"؛ فما ثم إلا الله، المسمى بالعالم، و إياك، ثم إياك أيها الناظر، أن تتخيل حلولاً، أو امتزاجاً، أو غير ذلك من الموبقات، فما ثمة إلا وجودٌ واحدٌ]؛ كما في (المواقف)، لعبد القادر الجزائري، (ص:283/ جزء 3).

و قال الشيخ الأكبر:

نحن المظاهر، و المعبود ظاهرنا * و مظهر الكون، عين الكون، فاعتبروا

و لست أعبده، إلا بصورته، * فهو الإله، الذي في طيه البشر

كما في (ص:280)، من ذلك الكتاب، في الجزء نفسه.

[82] و ما قاله الشيخ هنا، يشبه قوله في "فص إدريس": إن سيدنا إبراهيم الذي ذبح ابنه في المنام، ما ذبح سوى نفسه؛ و إن سيدنا آدم المخلوق منه زوجه، ما نكح سوى نفسه.

يعني: أن سبب كون رحمته وسعت كل شيء، أنه كل شيء، فهو لكونه يرحم نفسه طبعاً، يرحم كل شيء.

و من أضاليل كون "كل شيء كبير، و صغير، و عليم، و جهول، و عظيم، و حقير؛ عين الله"؛ أعني من أضاليل عقيدة "وحدة الوجود" الفاحشة، ما وقع للشيخ في "فص حكمة إحسانية، في كلمة لقمانية"، من تفسير "الظلم"، بـ "الجهل"، في قوله تعالى: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾؛ و تعليله بقوله: [فإنه، أي الشرك، لا يشرك معه إلا عينَه؛ و هذا غاية الجهل].

و لا يدري الشيخ صاحب (الفصوص)، أن هذا منه لا يكون تجهيلاً للمشرك فحسب، بل تجهيلاً أيضاً لله، الذي عبر في كتابه المنزل عن فعل المشرك، بأنه "يشرك بالله غيره"، كما قال، مثلاً: ﴿أيشركون بالله ما لا يخلق شيئاً و هم يخلقون﴾، و قال: ﴿قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السماوات﴾<197>.

نعود إلى النظر في "وجود الله"، أو "عدم وجوده، مستقلاً عن وجود العالم"؛ و قد درسنا المسألة بالنسبة إلى "زمان وجود العالم".

أما ما قبل وجود العالم، فيقال: إنه لم يسبق العالم زمان لم يوجد فيه، بناء على أن الصوفية الوجودية، قائلون بـ "قدم العالم"، كالفلاسفة.

قال الفاضل الجامي، الذي هو من كبار علماء الصوفية، المحققين، في (الدرة الفاخرة)، في تحقيق مذاهب الصوفية، و المتكلمين، و الحكماء في "وجود الله"، و "صفاته": [اعلم أن المتكلمين، بل الحكماء أيضاً، اتفقوا على أن: القديم لا يستند إلى الفاعل المختار، لأن فعل المختار مسبوقٌ بالقصدِ، و القصدُ إلى الإيجادِ مقارنٌ لعدم ما قصد إيجاده ضرورةً.

فالمتكلمون أثبتوا اختيار الفاعل، و ذهبوا إلى نفي الأثر القديم.

و الحكماء أثبتوا وجود الأثر القديم، و ذهبوا إلى نفي الاختيار.

و أما الصوفية قدس الله أسرارهم، فجوّزوا استناد القديم إلى الفاعل المختار، و جمعوا بين إثبات الاختيار، و القول بوجود الأثر القديم].

يعني: أنهم يوافقون الحكماء على القول بقدم العالم، و يخالفونهم في قولهم بـ: "أن الله تعالى فاعلٌ، موجب، لا فاعل مختارٌ".

ثم ذكر الجامي، قول الآمدي من المتكلمين، بـ: "جواز استناد القديم إلى الفاعل المختار"؛ و بنى مذهب الصوفية على هذا القول، الذي استضعفه جمهور المتكلمين، و ردوه.

فكأن الصوفية لم يروا في القول بـ "قدم العالم" من الشناعة، ما رأوه في القول بنفي الاختيار من الله؛ فحاولوا رفع التلازم بين القولين، متأسين برأي الآمدي.

لكنهم مع هذا، لم يتخلصوا من التشبث بأذيال الفلاسفة في مسألة "قدرة الله، و اختياره أيضاً"؛ حيث فسروا الاختيار بما فسرته الفلاسفة، من قولهم المشهور: [إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل]؛ على أن تكون الشرطية الثانية من هاتين القضيتين صادقة، مع كذب طرفيها.

و ستعرف مما يأتي في "فصل: حدوث العالم"، أن تفسير الاختيار بهذه الصورة تلاعبٌ بالألفاظ، لا يجدي في تحقيق معنى "القدرة" شيئاً.

لأن الله تعالى على هذا، غير قادرٍ على أن لا يفعل، و أن لا يشاء الفعل؛ و مضطرٌّ على أن يفعل دائماً، و أن يشاء الفعل<198>.

فمن المؤسف سقوط الصوفية في أوحال الفلاسفة إلى هذا الحد.

و ما ادعاه الفاضل الجامي إذن من امتياز الصوفية عن الفلاسفة في مسألة "قدرة الله، و اختياره"؛ مع ما ذكره هو نفسه من اشتراكهم معهم في تفسير الاختيار بالشرطيتين المذكورتين؛ دعوى بلا دليلٍ، بل دعوى مع المناقض.

فإن تمّ للصوفية التخلص من القول بنفي قدرة الله، و اختياره، بتفسير "الاختيار"، بمعنى: [إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل]؛ أي بالمعنى المجامع للإيجاب.

فالفلاسفة أحق بالخلاص من تهمة القول المذكور، بفضل ذلك التفسير، الذي هم مخترعوه؛ لكنهم ما تم لهم الخلاص، فلا يتم لمقلديهم أيضاً، أعني المتصوفين.

و التجاؤهم هذا إلى التفسير المذكور، و تقليدهم الفلاسفة فيه أيضاً، دليلٌ على أن الاستناد إلى رأي الآمدي لا يكفيهم في التخلص من هذا المأزق.

أما الحديث النبوي، القائل: «كان الله، و لا شيء معه»؛ فالصوفية الوجودية، و إن اعترفوا به، و ذكروه في كتبهم، على الرغم من قولهم بـ "قدم العالم"؛ لكنهم أفسدوا معناه بالزيادة التي عزاها بعضهم إلى علي كرم الله وجهه، و بعضهم إلى جنيد، و هي: "الآن كما كان".

بل أفسدوا معنى تلك الزيادة أيضاً، لأن قائلها على تقدير ثبوتها، أراد بها نكتة مجازية، و هي الإشارة إلى أن وجود العالم في حالة وجوده أيضاً، منزلته كمنزلة العدم، بالنسبة إلى وجود الله؛ و لم يرد قائليها طبعاً -سواءً كان علياً، أو جنيداً- الاعتراض على حديث النبي ﷺ، لتخصيص عدم العالم فيه بالماضي.

فإذا كان معنى الحديث، و العلاوة، كما زعمه الصوفية الوجودية، من نفي وجود العالم في الحقيقة، و على السوية بين الماضي و الحال، بناءً على قاعدةِ وحدة الوجود؛ فالحديث لا يدل إذن على قدم الله، و حدوث العالم، على الرغم من أنه مقول للتفريق بينهما في القدم و الحدوث؛ و ليس هذا إلا إفساد معنى الحديث، و العلاوة، بإخلاء الحديث عما سيق له، أو بجعل العلاوة انتقاداً له<199>.

******* ******* ******* ******* ******* ******* *******

و لا نطيل الكلام في إبطال مذهب الصوفية الوجودية أكثر من هذا، فبطلانه بيّن في بداهة عقول المتقيدين بطور العقل.

أما الكشف، الذي ربما يستندون إليه، فنرى بكل عجب أن كشفهم يقفو دائماً آثار الفلاسفة، و هم أئمة "الصوفية الوجودية"، في مسألة "وحدة الوجود" أيضاً.

و إن كانت الطائفة المأمومة، أدخلوا شيئاً من التعديل في مذهب أئمتهم، لكن لا يختفي من نظر العقل اليقظ، أن مذهب الفلاسفة، القائل بـ "أن وجود الله، عين ذاته"، المذكور في علم الكلام، أصل مذهب الصوفية الوجودية، الذي لم يُعر المتكلمون اهتماماً بذكره، و لا بإبطاله في عداد المذاهب المذكورة في مبحث الوجود، إلا قليلٌ منهم، كالعلامة التفتازاني، الذي استوفى إبطاله في (شرح المقاصد)، على الرغم من دفاعه عن مذهب الفلاسفة، الذي هو عندي رأس كل خطيئةِ المذهب الصوفي الوجودي.

فالعلامة التفتازاني ينعي بكل شدة على مذهب الصوفية الوجودية، و في الوقت نفسه يدافع بكل قوته عن مذهب الفلاسفة في وجود الله.

أما الصدر الشيرازي، فيطرئ كلا المذهبين في (الأسفار)، مع ما بينهما من التضاد، و التنافي؛ رغم تولد أحدهما من الآخر، و هذا أعجب مما فعله التفتازاني.

نعم، قد تراه يضطرب في رأيه، فيحمل على مذهب الصوفية الوجودية، و يعبر عن أصحابه ببعض جهلة المتصوفين، كما سبق نقله، مع ما علقنا عليه.

و قلنا: إن هذا مذهب الطائفة، الذين يكبرهم، و زعيمَهم ابن عربي في (الأسفار)، أيما إكبار.

و الفرق بين مذهبهم، و مذهب الفلاسفة -بعد اتفاق الفريقين على القول بـ "كون حقيقة الله الوجود"-: أن هذا الوجود محمولٌ في مذهب الفلاسفة على "الوجود المجرد عن الماهية"، فلا يشمل وجود الممكنات المقارن لماهياتها؛ و في مذهب الصوفية الوجودية، على "الوجود المطلق"، فيعم وجود الممكنات أيضاً، و يكون كل وجودٍ في كل موجودٍ واجب الوجود؛ لأن واجب الوجود ليس إلا الوجود نفسه، أينما كان، كما اعترف به الفلاسفة أيضاً، عند أول وضعهم هذه المسألة<200>.

و تراه يقول في (ص:63)، من (الأسفار): [ثم إن الدائر على ألسنة طائفة من المتصوفة، أن حقيقة الواجب هي الوجود، تمسكاً بأنه لا يجوز أن يكون عدماً، أو معدوماً، و هو ظاهرٌ، و لا ماهية موجودةً، أو مع الموجودِ تعليلاً، أو تقييداً لما في ذلك من الاحتياج، و التركيب؛ فتعين أن يكون وجوداً.

و ليس هو الوجودَ الخاص، لأنه إن أخذ مع المطلق، فمركب، أو مجرد المعروض، فمحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق، و ضرورة أنه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود.

و هذا القول منهم] بكون حقيقة الواجب وجوداً، و ليس هو "الوجود الخاص"؛ [يؤدي في الحقيقة إلى أن وجود الواجبِ، غير موجود؛ و أن كل موجود حتى القاذورات واجبٌ، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

لأن الوجود المطلق مفهومٌ كليٌّ من المعقولاتِ الثانية، لا وجود لها في الخارج].

ثم أخذ يجيب عن دليلهم المردود.

و قد علمت أن الوجود المجرد أيضاً، لا يكون من الموجودات كالوجود المطلق؛ و قد علمت، و ستعلم أن مذهب الفلاسفة ينجر إلى مذهب الصوفية، فإن بطل هذا لزم بطلان ذاك أيضاً.

و المقصود هنا من النقل الأخير، عن (الأسفار)، تسجيل اعتراف الصدر الشيرازي، ببطلان مذهب الصوفية الوجودية، الذين يطريهم، و مذهبَهم في مواضع أخرى من كتابه، و قد أوردنا نبذة كافية منها.

فصاحب (الأسفار)، إن لم نقل إنه مترددٌ، أو متناقضٌ مع نفسه، في مذهب الصوفية؛ فهو على الأقل أميَل إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب الصوفية.

و الذي هو لباب الحق، و الحقيقة، أن المذهبين كلاهما باطلٌ؛ و أن كلاًّ منهما مبطلٌ للآخر، فلا يجوز الجمع بينهما، و لا يجوز للمعترف ببطلان مذهب الصوفية، أن يقول بمذهب الفلاسفة لأن هذا أصل ذاك، و ملزومه، المنجر إليه بطبعه؛ و لذا عُنينا بإبطاله أولاً.

و نعيد الكرة، فنلخص المسألة: مما يجب أن لا يبعد عن الذاكرة، أن الخلاف بين الفلاسفة و المتكلمين، في أن وجود<201> الله عين ذاته، أو زائدٌ عليها، نشأ من تفسير معنى كون الله واجب الوجود.

فقال المتكلمون: "معنى وجوب وجوده: أن ذاته تقتضي اتصافها بالوجود، و تستلزمه".

ففهم من فهم منه، أن ذاته علة لوجوده.

ثم اعتُرض عليه، بأنه: لا يمكن أن تكون ذاته قبل وجودها علة لوجودها؛ و بعد وجودها، يكون القول بالعلية تحصيلاً للحاصل.

و إن شئت فقل: إن العلة يجب تقدمها بالوجود على معلولها، فإذا كان المعلول وجودَ العلة نفسِها، لزم تقدم وجودها على وجودها، و هو محال.

و الحق عندي: أنه لا معنى لإرجاع قول المتكلمين في تفسير وجوب وجود الله، إلى كون ذاته علة لوجوده.

بل الواجب أن يقال: "إن وجوده ضروريٌّ لوجود العالم، غير معلل، و لا محتاج إلى العلة، كوجود الممكنات؛ و الضرورات لا تعلل".

فقد قلنا: إن سبب وجود العالم، وجود الله؛ أما سبب وجود السبب، فإدراكه فوق عقل البشر؛ و لو بحثنا عن سبب وجود هذا السبب، الذي انتهينا إليه، لضرورة قطع الأسباب، المستحيل تسلسُلها إلى غير نهاية، لكنا عدنا إلى طريق التسلسل المحال.

فخلاصة ما ذكرنا: تفسير وجوب وجود الله، بمعنىً سلبيٍّ، لعدم السبيل إلى تفسيره بالمعنى الإيجابي، بأن يبين السبب لوجود الله؛ لأن ذلك متوقف على معرفة حقيقته تعالى، و هو محالٌ؛ كما قال "إميل سه سه"، في (ص: 302/ مطالب و مذاهب).

فنحن إنما نعرف وجود الله من طريق إِنِّيٍّ، هو وجود العالم، و احتياجُ وجوده إلى علة، و لا نعرف وجود الله من طريقٍ لِمِّيٍّ، أي من طريق معرفة العلة لوجود الله نفسه[83].

و لذا قلنا، فيما سبق: إن الخلاف بين الفلاسفة و المتكلمين يرجع إلى الخلاف في تعيين ماهية الله، و عدم تعيينها؛ فيعينها الفلاسفة على أنها "الوجود"، و يبنون عليه علة وجوده، بل وجوبِ وجوده؛ لأن الوجود لا ينفك عن نفسه.

و من هذا يُعلم أن لجوء الفلاسفة أثناء مناقشتهم إلى القول<202> بأنهم لا يعرفون حقيقة الوجود الخاص، الذي هو حقيقة الله عندهم، لا يُسمع منهم؛ إذ لو لم يعرفوه، لما عينوه على أنه حقيقة الله، و لما بنوا عليه علة وجوده.

و إنما المتكلمون هم الذين اجتنبوا تعيين حقيقة الله، و كفُّوا من جرائه عن بيان علة وجوده؛ هذا هو التوجيه الصحيح لقول المتكلمين في تفسير وجوب وجود الله.

و قالت الفلاسفة: "معنى وجوب وجوده: أن وجوده عين ذاته".

و كنت أود أن أرد مذهب الفلاسفة في وجود الله تعالى إلى قاعدتهم في صفات الله، حيث يدعون عينيتها أيضاً لذاوت الله، فينكرون الصفات زائدة على الذات، و يقولون بـ "ترتب كل ما يترتب على صفاته -لو كانت له صفات-، على ذاته".

---

[83] "الدليل اللمي": ما يكون طريق الاستدلال فيه من المؤثر إلى الأثر، كالاستدلال من وجود النار على وجود الدخان.
و "الدليل الإني": ما يكون طريق الاستدلال فيه من الأثر إلى المؤثر، كالاستدلال من وجود الدخان على وجود النار.

فيـأول الأمر إلى نفي صـفات اللـه، مع إثبـات نتائجهـا، و يزول بأس الإنكار على مذهبهم.

و كذا يكون الحـال في وجـود الله مع ذاتـه، فيـأول إنكـار زيادته على ذاته، إلى إنكاره -أي الوجود-، مع إثبات الـذات وحـدها، و تـرتيب ما يـترتب على وجودهـا، على الـذات نفسـها؛ لا إنكـار الـذات، و إثبـات الوجـود، قائمـاً مقـام الذات؛ و هو الموافق لنسـبة الزيـادة المنفية إلى الوجـود دون الذات.

بل جـواب الفلاسـفة الوجـوديين عن الاعـتراض الـوارد عليهم، بحمل الوجــود على معــنى مبـدأ الآثــار، معنــاه الرجوع من مذهب الوجود المجرد عن الماهية، إلى الـذات المجردة عن الوجود، و قد أثبتناه فيما سبق .....

كنت أود أن أرد مذهبهم في وجـود الله إلى مـذهبهم في صــفاته، و قد وجــدت هــذا القيــاس بين مــذهبيهم في الموضـعين، في (حواشي شـرح المواقـف)، بل في كلام الكلنبوي أيضـاً، في حواشـيه على (شـرح الجلال الـدواني على العقائد العضــدية)، في غضـــون إطنابه لمناصـــرة مذهب الفلاسفة في مسألة "وجود الله"...

كنت أود ذلــك، لكن الكلنبــوي نفســه، و الســيلكوتي، و غيرهمـا، نقلـوا عن الفلاسـفة قـولهم، و تصـريحهم بـأن "الله هو الوجود".

فعلى هذا، يكون المنفي في دعوى العينية، هو الذات، أي الماهية، و الباقي هو الوجود.

و يؤيده أيضاً تصريحهم بـأن "الله هو الوجـود المجـرد عن الماهيـة"؛ و هـذا عكس ما كـان في ذات الله مع صـفاته؛ فلم يقل أحد من جــانب الفلاســفة "إن الله تعــالى علم مجرد"، أو "قدرة"، أو "إرادة"<203>، مجردتان، كما قــالوا إنه الوجود المجرد.

فحينئـذٍ تكـون ذات الله عنـدهم هي الوجـود، و لا ذات له غـيره؛ فكـأنهم ليجعلـوا الله واجب الوجـود، جعلـوه عين الوجـود، و صـرحوا بأنه حقيقته حـتى يكـون انفكاكه عن الوجـود مسـتحيلاً، اسـتحالة انفكـاك الشـيء من نفسـه؛ فلكل شــيء ماهية و وجــودٌ زائــدٌ عليهــا، إلا اللــه؛ فإنه الوجود المجرد عن الماهية[84].

فورد على مذهبهم: أن الوجود ليس من الموجودات، التي تقـوم بـذاتها، لأن معنـاه الـذي أعجبهم تضـمنُه لوجـوب الوجود، حتى جعلوه حقيقة الله، الكونُ في الأعيان، و هو معنى مصدري غير قائم بذاته؛ و الله تعالى يجب أن يكون واجب الوجود، كما أن المطلوب من وجـوب وجـوده، كونه موجوداً بالضرورة، لا كونه وجوداً بالضرورة.

و قد ســبق النقل عن (المواقــف): "أن الوجــود، ليس بموجود عند الفلاسفة"؛ فمن السخف الظـاهر أن يجعلـوا "الله غير موجودٍ"، بينما يجعلونه "واجب الوجود".

و أجيب: بأن الوجود الذي جعلوه حقيقةَ الله، ليس بمعنى الكون في الأعيان، بل بمعنى مبدأ انـتزاع هـذا الكـون، أو بمعنى مبدأ الآثار الخارجية.

و فيه: أن الجـواب رجـوع عن مـذهب الوجـود المجـرد عن الماهية أي الــذات، إلى الـــذات المحضة المجــــردة عن الوجـود، كما هو مـذهبهم في صـفات اللـه، المنتفية في ذاته.

على أنه إذا غُيِّر "الوجود"، الذي جعلوه "حقيقة الله"، عن معناه الحقيقي المعروف، الذي هو "الكون في الأعيــان"، و الـــذي هو المـــراد بعينــه، في قولنـــا: "إن الله واجب الوجود"؛ لا تستقيم دعواهم، القائلة بأن اعتبـار "الوجـود حقيقة اللــه"، يجعل من انفكــاك الوجــود منه مســتحيلاً، اسـتحالة انفكـاك الشـيء من نفسـه؛ فيتحقق له وجـوب الوجود بأبلغ وجه.

لأن الوجود المجعـول حقيقة اللـه، بعد تفسـيره بـالمعنى الغير المعروف منه، لم يعد نفسَ الوجـود المطلـوب عـدم انفكاكه من الله.

و على<204> أن الوجود، مهما تكلفـوا في تفسـير معنـاه، ليجعلـوه حقيقة اللـه، و يسـتخرجوا منه وجـوب وجـوده؛ فكل تلك المعـاني يجـري في وجـود أي موجـود كـان؛ و يترتب عليه أن يكون وجـود جميع الموجـودات إلهـاً واجب الوجـوب، فيخـرج مـذهب الفلاسـفة عن نصـابه، و ينقلب إلى مذهب "وحدة الوجـود"؛ و كل امتيـاز يُـدعى للوجـود، المجعول حقيقة الله على الوجودات السائرة، زيـادةً على الامتياز، الذي يتضمنه نفس معـنى الوجـود، و الـذي يوجد في ســائر الوجـــودات، يكـــون دوراً، و مصـــادرةً على المطلوب، الذي هو "كـون الله واجب الوجـود"؛ بفضل أن تكون حقيقته الوجود.

و المصـادرة في عكس ذلـك، أي كـون الوجـود، المجعـول حقيقة اللـه، واجبَ الوجـود، بفضل أنه جُعل حقيقة الـل، فتأمل هذه النقطة ملياً.

نعم، للوجود معنىً فسر به الوجود، المجعول حقيقة الله، أعني الوجود الخاص المجـرد عن الماهيـة؛ فهـذا الوجـود، مع بقائه عل معنــاه المعــروف، المطلــوب، لا يوجد في الموجــوداتِ الســائرة لاقــترانِ الوجــود فيها بماهية من الماهيات.

لكن تفســير الوجــود بهــذا المعــنى، لا يكــون دواءاً لأول اعـــتراض وارد على جعل حقيقة الله الوجــــود، و هو أن الوجـــود ليس من الموجـــودات، أو على الأقل ليس من الموجودات الـتي تقـوم بـذاتها، فلا يصـلح لأن تكـون ذاتُ الله عبارة عنه.

و خصوصـية هـذا الوجـود، الـتي ليست إلا في تجـرده عن الماهية، لا تلافي هـذا النقص، فلا يكتسب الوجـود، الغـير القائم بذاته حق القيام بذاته، بفضل تجـرده عن الماهيـة، بل يزيده هذا التجرد نقصاً؛ لأن الوجود صفةٌ تحتاج إلى ما يتصف بهـا، و هو الماهيـة، و احتياجه هـذا هو منشأ عـدم قيامه بذاته، فإذا قُيد بـالتجرد عن الماهيـة، يتأكد له عـدم القيام بذاته، بله أن يحصل له حق القيام.

و خلاصة هذا الكلام أن الوجود المجرد عن الماهية، كما لا يوجد في الموجودات، لا يمكن أن يوجد في الله أيضاً.

و قد أجاب الفاضل الكلنبـوي عن الاعـتراض المـار الـذكر عى الفلاسـفة، بـ: "أن المـراد من الوجـود، المجعـول حقيقة الله، ما صدق عليه الوجود، لا مفهم الوجود".

و الظـاهر أنه<205> يبقي الوجـود على معنـاه المعـروف المصدري، و يأخذ منه مصداقه.

و جوابه ليس بشــــيء، و إن اعتمد عليه قبل غـــيرُه من أنصار مذهب الفلاسفة، كصاحب "الأسفار"؛ لأن ما صـدق عليه الوجود، الذي هو على صيغة المصـدر، لا يكـون إلا ما يوافق مفهومه المصدري في عـدم الاسـتقلال، و القيـام بذاتـه؛ و لا شك أن كل من يبحث فيما إذا كـان الوجحـودج موجوداً، أو قائماً بذاته، أو غير موجود، و غير قائم؛ فإنما يريد ما صدق عليه الوجـود، لا المفهـوم الـذي لا يكـون إلا موضوعاً للقضايا الطبيعية، الخارجة عن مباحث العلوم.

و ربما أجـابوا عن الاعـتراض المـذكور، بـ: "أن الوجـود المجعول حقيقة الله تعـالى، و إن كـان عبـارة عما صـدق عليه مفهـوم لفظ الوجـود، الـذي هو مفهـوم مصـدري، أعني الكون؛ إلا أن هذا كون خاصٌّ، قائم بذاتـه، لا يقـاس على أكوان الممكنات، غير القائمة بذاتها".

---

[84] و الصوفية الوجودية يوافقـون الفلاسـفة في أن حقيقة الله الوجـود، إلا أنهم يطلقون هذا الوجود، و لا يقيدونه بالتجرد عن الماهية.

كما قال العلامة التفتازاني في (شرح المقاصد): [لم لا يجوز أن يكون أحد معروضات مفهوم "الوجود"، المشكك، وجوداً قيوماً، أي قائماً بنفسه، مقيماً لغيره، لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات].

و ليس مراده من اعتبار الوجود، الذي هو حقيقة الله تعالى، أحدَ معروضات مفهوم الوجود، اعتبارَ حقيقته تعالى ذاتاً، هي معروض الوجود، لا الوجود نفسه، تأويلاً للوجود بما قام به الوجود.

لأن هذا يرجع إلى جعل حقيقة الله موجوداً، لا وجوداً؛ و هو خلاف مرضاة الفلاسفة الوجوديين، و أنصارهم، و هم إنما يسعون لجعل الوجود نفسه موجوداً في حق الله، بحجة أنه وجودٌ خاصٌّ، مخالفٌ لسائر الوجودات، و كونٌ خاصٌّ مخالفٌ لسائر الأكوان، و هذا الوجود الخاصُّ معروضٌ لمفهوم الوجود المطلق، و هو عرضٌ عامٌّ له...

قالوا: [إن الوجود المطلقَ مقولٌ على الوجودات الخاصة بالتشكيك، لأنه في العلة أقدم منه في المعلول، و في الجواهر أولى منه في العرض؛ و في العرض القارِّ كالسواد، أشد منه في غير القار كالحركة؛ بل هو في الواجب أقدم، و أولى، و أشد منه في الممكن؛ فالوجوداتُ الخاصةُ، حقائق مختلفةٌ، يشتمل عليها الوجود، اشتمال العرض العام على الحقائق المختلفة، كالماشي بالنسبة إلى أفراد الماشي، لا اشتمال النوع على<206> ما تحته من الحقائق المتفقة؛ فلا يكون الوجود المطلق ذاتياً، لما تحته من الوجودات الخاصة، و لا يلزم تركب الواجب، التي هو واحدٌ من تلك الوجودات]؛ كذا في (شرح المقاصد).

و أنا أقول: كون الوجود المطلق خارجاً عن حقائق الوجودات، مما يُقضى منه العجب؛ إذ التشكيك في الوجود، إن سُلمت دلالته على اشتماله على حقائق مختلفة من الوجودات، فلا تسلم دلالته على كون الوجود المطلق خارجاً عنها، غير ذاتي لها؛ فإن لم يكن نوعاً لما تحته من الوجودات، فليكن جنساً كالحيوان، فإنه كلي مشكك، يدخل فيه الفيل مع النمل، و الإنسان مع الحمار؛ و مع هذا فهو ذاتي لكل منها، غير خارج عن أضعفها، أو أقواها، أو أشرفها، أو أخسها.

و تمثيلهم بالماشي الخارج عن أفراده، غير مستقيم، فإن أفراده إن لوحظت بزيد، و عمرو، و هذا الفرس، و ذاك الديك، و تلك الحية؛ فكون الماشي خارجاً عنها مسلَّمٌ، أما إذا لوحظت بهذا الماشي، و ذاك الماشي، و ذلك الماشي، و تلك الماشية؛ أعني المشاة الخاصة، التي يمشي بعضها على بطنه، و بعضها على رجلين، و بعضها على أربع؛ فلا بد أن يكون الماشي المطلق ذاتياً لكل منها، غير خارج عن حقيقته، بل الأوثق للممثل تمثيله بالمشي المطلق بالنسبة إلى المشيات الخاصة المختلفة، الذي لا شك في أنه ذاتي لها لا عرض عام خارج.

و مثله الوجود المطلق بالنسبة إلى المشيات الخاصة المختلفة، الذي لا شك في أنه ذاتي لها، لا عرض عام خارجٌ، و مثله الوجود المطلق بالنسبة إلى الوجودات الخاصة، و الحركة المطلقة بالنسبة إلى الحركات الخاصة المختلفة في السرعة، و البطء، و القوة، و الضعف، و الاستقامة، و الاستدارة؛ كحركة الطائرة، و السيارة، و الفرس، و الجاموس، و الذباب، و القطار، و الرحى، و الأرض؛ و مع هذا فكل من تلك الحركات يلزم أن تكون داخلة تحت الحركة المطلقة، التي هي كلية مشككة، و الحركة المطلقة رغم ما فيها من التشكيك، أحق ما يكون ذاتياً لتلك الحركات؛ فهي جنسٌ داخلٌ، لا عرضٌ عامٌّ، خارجٌ.

و ماذا يكون ذاتياً للحركات الخاصة، إن لم تكن الحركة المطلقة؟

إذ لا شيء أقرب إلى الحركة من الحركة، و كذا الوجود بالنسبة إلى الوجود.

فادعاء كون الوجود المطلق عرضاً عاماً للوجودات الخاصة، خارجاً عن حقائقها<207>، مما يستبعده العقول، و إن ارتضاه فريق من العلماء الفحول، مثل العلامة التفتازاني، و غيره، اتباعاً للمحقق الطوسي.

فإذن يكون الوجود الخاص، الذي زعمونه حقيقة الله، داخلاً تحت جنس الوجود، و يلزم التركيب، الذي لا يجيزونه في حقيقة الله، إذ لا وجه داخلاً تحت جنس الوجود، و يلزم التركيب الذي لا يجيزونه في حقيقة الله، إذ لا وجه لشذوذ واحدٍ من الوجودات، فيخرجَ عن جنس الوجود المطلق، اللهم إلا أن يكون الوجود مشتركاً لفظياً، أطلق على أمور متباينة لا تجمعها جامعة معنوية .. و عند ذلك لا يكون الوجود المطلق عرضاً عاماًّ أيضاً للوجودات، كما لا يكون جنساً، لانتفاء العموم المعنوي عنه بالمرة.

و لهذا اتفق الفلاسفة مع المتكلمين في التنصيص على أن الوجود مشتركٌ معنويٌّ، لا لفظيٌّ.

و أما ادعاء كون الوجود الخاص، الذي جعلوه حقيقةَ الله قيوماً، أي قائماً بنفسه، مقيماً لغيره، موجوداً، واجب الوجود، مخالفاً في كل ذلك للوجودات الخاصة الأخرى؛ فلا وجه له أصلاً، و ما ذكره العلامة التفتازاني في توجيهه، من أن هذا وجود خاص، و كون خاص، مخالفٌ لسائر الوجودات، و الأكوان الخاصة، لا يكفل له هذه الامتيازات، مادام مندرجاً البتة تحت الوجود المطلق، الذي يأبى -بمعناه المصدري، و بما صدق عليه هذا المعنى- تلك المزايا.

و مهما كان هذا الوجود، و هذا الكون مخالفاً لغيره من الوجودات، و الأكوان، فلا تبلغ مخالفته مخالفة الوجود المطلق، لأن ما يأباه المطلق العام، يأباه الخاص أيضاً، و لا يجوز فيه ما لا يجوز في العام، و إن كان الخاص قد يوجد فيه ما لا يوجد في العام، بشرط أن لا يكون العام مانعاً بطبعه عن وجود ذلك الزائد الموجود في الخاص.

فإذا لم يكن الوجودُ مطلقاً، موجوداً، قائماً بنفسه، و لم يتصور له ذلك بمقضتى صيغته المصدرية، و ما صدقت عليه هذه الصيغة، فلا يكون أي وجود موجوداً قائماً بنفسه، و إن كان، فلا يكون وجوداً، بل موجوداً؛ و لا كوناً، بل كائناً.

و لهذا تعجب الإمام الرازي بحق، من أن العرض الذي بلغ من الضعف إلى حيث لا يستقل بالمفهومية، لكونه أمراً<208> إضافياً، و هو الكون في الأعيان؛ كيف صار في حق الواجب ذاتاً مستقلةً بنفسها، غنيةً عن السبب، مبدأً لاستقلال كل مستقل؟

أما قول العلامة، من تعجب الإمام هذا: [إنه أولى بالتعجب، كيف صدر مثل هذا الكلام، عن مثل ذلك الإمام].

فإني أرده عليه، على الرغم من أني معترف ملء فمي، بالعجز عن مباراة العلامة التفتازاني، و مداناته في المنزلة العلمية.

و ليس بشيء، ما ادعاه من: "أن الإمام لم يفرق بين مفهوم الوجود، و بين معروض هذا المفهوم"؛ إذ لا شك

أن مراد العلامة من معروض مفهوم الوجود، ليس معروض الوجود، الذي قال عنه الإمام إنه "عرضٌ غير مستقل بالمفهومية".

و لو كان مراده ذلك، كان "معروض هذا العرض"، أي "الوجود"، هو "الموجود"، الذي لا كلام في استقلاله بالمفهومية؛ و إنما الكلام في الوجود، لا في الموجود.

فمراد العلامة إذن من "معروض مفهوم الوجود"، ما صدق عليه مفهوم الوجود، و ما صدق عليه مفهوم الوجود، لا يخرج من أن يكون وجوداً، أي عرضاً غير مستقل بالمفهومية، بل العرض، الذي هو صفة الوجود، عبارةٌ عما صدق عليه الوجود، و المفهوم أدون من العرض، و أبعد من أن يكون مستقلاًّ بالمفهومية.

و أجلى دليل على أن تفسير "الوجود"، بـ: "ما صدق عليه الوجود"، لا يكفي في جعله "موجوداً"، قائماً بنفسهِ، مقيماً لغيره؛ وجود هذا الماصدق في وجودات الممكنات أيضاً، مع عدم كون شيء من تلك الموجودات، و ما صدقت عليه قائماً، و لا قيوماً.

و لعل العلامة -الذي عاب الإمامَ، بأنه التبس عليه "مفهوم الوجودِ"، مع "معروض هذا المفهومِ"-، التبس عليه "معروض مفهومِ الوجود"، الذي هو "ما صدق عليه الوجود، بمعروض هذا الماصدق"، الذي هو الذات المتصفة بالوجود.

و إني متعجب مثل الإمام، و آسف زيادةً عليه، من كوني أرى أجلة علمائنا المتكلمين، المتأخرين، قد سحر عقولهم مذهب الفلاسفة، القائل بـ: "أن حقيقة الله الوجود، المجرد عن الماهية"[85]؛ فداسوا في سبيل<> تأييد هذا المذهب كل قواعد العقل، و المنطق[86]؛ و حسبوا أن "وجود الله المجرد عن الماهية"، يمكنه أن يخرج على نظام الوجود، فيجوز له ما لا يجوز لمطلقه.

و نحن لا نسلم أولاً بوجود الوجود، المجرد عن الماهية في الخارج، فضلاً عن أن يكون ذلك الوجود، المجرد عن الماهية، حقيقة الله؛ فكأن وجود الله، المجرد عن الله، هو الله!!!

و الله يلزم أن يكون موجوداً، لا وجوداً؛ إذ الوجود ليس بوجود، و إذا وجد، فلا يوجد إلا مضافاً إلى شيء، و قائماً به؛ و ذلك الشيء هو الماهية، فتكون الماهية المتصفة به، موجودةً؛ و يكون الوجودُ قائماً بها.

فهذا طريق وجود "الوجود"، و "الوجود المجرد عن الماهية"، لا يوجد أصلاً، لا قائماً بنفسه، و لا قائماً بغيره.

فإذا قال أنصار مذهب الفلاسفة: "إن الوجود، الذي هو حقيقة الله، وجودٌ خاصٌّ، مختلف الحقيقة عن حقائق الوجودات الخاصة الأخرى، قائمٌ بذاته، قيومٌ لغيره، ينخدع السامع الساذج بهذا القول، و يخضع لعظمة خصوصية هذا الوجود، فيتصورله ما لا يتصور لغيره، مع أن هذا الوود أيضاً فردٌ من أفراد الوجود المطلق، كسائر الوجودات الخاصة، لا امتياز له عليها من خصوصية كونه حقيقة الله، لأن كونه حقيقة الله لم يثبت بعد، و هو أول المسألة المنازع فيها بيننا و بين خصومنا.

فهم يريدون أن يجعلوا فرداً من أفراد الوجودات الخاصة حقيقة الله، و نحن نمنعهم من ذلك، فليس لهم في أثناء هذا النزاع أن يدعوا للوجود، الذي لم يثبت بعدُ كونه حقيقة الله<210> امتيازَ الكائن، حقيقةَ الله، و إلا كان صنيعهم هذا مصادرة على المطلوب، التي هي أكبر مغالطةً يلجأ إليها أحد الخصمين عند المناظرة.

و أصل المسألة: أن موقفهم ليس موقفَ من علم حقيقة الله، فاختار لها اسماً، هو "الوجود الخاص"؛ فلو كان الأمر كذلك، لامتاز هذا الاسم، بفضل مسماه على غيره من الوجودات الخاصة؛ وإنما هم عالمون معنى "الوجود"، معجَبين بهِ، فمتوهمين أنه جديرٌ بأن يكون "حقيقة الله".

و نحن لا نسلم بهذه الجدارة، و ننبههم على نقص ظاهر فيه، و هو عدم كون "الوجود"، الذي هو بمعنى "الكون في الأعيان"، موجوداً مستقلاًّ، قائماً بذاته؛ فضلاً عن أن يكون حقيقة "الله الحي القيوم".

فإن كان للوجود الخاص، الذي يريدون أن يجعلوه حقيقة الله ميزة، و خصوصيةً من نفسه، تجعلانه موجوداً، قائماً بذاته، قيوماً لغيره، فليحدثونا عن ذلك.

فواجب المثبتين لجدارة "الوجود"، بأن يكون "حقيقة الله"، الكاشف عن سر كونه "واجب الوجود"؛ إثباتُ كون "الله موجوداً، واجب الوجودِ"، قائماً بذاته، قيوماً لغيره؛ بفضل كون حقيقة الوجود، لا إثبات كون الوجود موجوداً، واجب الوجود، قائماً بذاته، قيوماً لغيره، بفضل كونه حقيقة الله الحي القيوم.

و ليس لهم أن يستفيدوا أيضاً في تمشية فرضيتهم من ادعاء كون هذا الوجود الخاص، وجوداً واجباً، يمتاز بالطبع على الوجودات الممكنة، لأن هذا أيضاً لم يثبت بعد، و لا يثبت إلا بعد تقرر كون حقيقة الله الوجود.

فلم يبق لهم من خصوصية هذا الوجود، التي يمكنهم أن يحدثوا عنها، إلا كونه مجرداً عن الماهية؛ أو بالأصح إلا كونه مفروضاً كذلك، إذ لا يمكن عندنا أن يوجد في الخارج وجودٌ مجردٌ عن الماهية.

و لو وجد على طريق "فرض المحال"، فالوجود الذي هو غير مستقل بالمفهومية، و غير موجود في الخارج من حيث أنه وجودٌ، لكونه من المعقولات الثانية، لا يزيده قيد التجرد عن الماهية شيئاً يجعله موجوداً مستقلاً بالمفهومية، على خلاف سائر الموجودات الخاصة، بل الوجود المجرد، الذي هو كونٌ بلا كائن، أولى بعدم الموجودية، و عدم الاستقلال من الوجود المقترن

---

[85] أما ما رأيناه في حواشي المرجاني، على شرح الجلال الدواني، من إطالة الكلام للحط من سمعة الإمام، بمناسبة هذه المسألة، و قد انحاز المؤلف إلى الفلاسفة، تقليداً للمحققين، مثل التفتازاني، و الدواني، وغيرهما؛ فمجاوزة من المقلد للحد، الذي وقف عنده المحققون من الأدب.

[86] حتى قال الكلنبوي، كبير علماء الترك المحققين في القرون الأخيرة، في حواشيه على (شرح العقائد العضدية)، (ص:199): [لا حصة للواجب] على الرغم من كون حقيقته الوجود، [من الوجود، بمعنى الكون في الأعيان].

و كفى هذا القول دليلاً على مبلغ أنصار مذهب الفلاسفة، من سخف التفكير، و عسفه في هذا المقام، و قد كان الوجود في مبدأ هذه المسألة المستفحلة، و هو تفسير وجوب وجود الله، على معناه المعروف، أعني "الكون في الأعيان"، فتولدت منه دعوى أن "حقيقة الله الوجود"، ثم أسرف في اللف و الدوران، لتمشية تلك الدعوى، حتى انتهى الأمر إلى أن لم يبق للوجود المجعول حقيقة الله حصة من الوجود، بمعنى الكون في الأعيان، فياله من ابتعاد آخر المسألة عن أولها.

بالماهية، التي ربما يستفيد الوجود من مقارنتها، فيصير موجوداً بعد أن<211> كان "موجوداً، غير موجود".

أما عدم استقلال الوجود بالمفهومية، و عدم وجوده في الخارج، فمعترفٌ به عند أنصار مذهب الفلاسفة.

فقد صرح صاحب (المواقف)، في بحث "الأحوال العامة"، بـ: "أن الوجود يتصف عند الحكماء بالعدم، و أنه من المعقولات الثانية، التي لا وجود لها في الخارج".

و نقل الفاضل السيلكوتي، في حواشيه على (شرح المواقف)، في "المقصد السادس"، من "بحث الماهية"، نقلاً عن صاحب (التجريد)، أن "الوجود من المعقولات الثانية".

و قال الفاضل الكلنبوي في حواشيه على (شرح العقائد العضدية)، (ص:196)، فيما علقه على قول الجلال الدواني، عند تفسير وجوب وجود الله، على رأي الفلاسفة القائل بـ: "كون وجوده عين ذاته": [في هذا التحرير إشارةٌ إلى دفع ما يتوهم من أن الوجود معنىً قائم بالغير، فكيف يكون عين الذات، القائم بنفسه؟

و حاصل الدفع: أنه ليس كل فرد من أفراد الوجود قائماً بالغير، بل له فرد خاصٌّ، قائمٌ بذاته، و إن كان سائر أفراده قائمةٌ بالغير][87].

و هذا التفريق بين ذاك الفرد الخاص، و بين سائر أفراد الوجودات الخاصة، تحكم محضٌ، كما عرفت تفصيله.

و مثله قول ذلك الفاضل، (ص:199): [إن في بيان استناد وجود الممكنات إلى ذلك الوجود الخاص، المتخصص بالتجرد عن الإضافة تصريحاً بأنه مبدأ الممكنات، فيكون ذلك الفرد "وجوداً"، و "موجوداً، خارجياًّ، ضرورة"، فلا يتوهم أن مجرد كونه "وجوداً"، لا يقتضي<212> كونه موجوداً في الخارج، فإن وجود الممكنات أمورٌ اعتبارية، لا وجود لها في الخارج في التحقيق، مع كون كل منها وجوداً خاصاًّ].

فإنه إذا كان ما نعرفه نحن عن الوجودات، أنها غير قائمة بذاتها، بل غير موجودة في الخارج في التحقيق، على خلاف ما نعرفه نحن عن الله تعالى أنه موجودٌ، قائمٌ بذاته مبدأ للممكنات، فلا يدلنا ذلك على أن حقيقة الله -الذي لا تعلم حقيقته- وجودٌ خاصٌّ، موجودٌ في الخارج، قائمٌ بذاته، مخالفاً لسائر الوجودات الخاصة، بل يدل على أن حقيقته تعالى -غير المعلومة- يلزم أن تكون غير الوجود.

و قد سبق منا: أنه لا تجوز الاستعانة بأدلة إثبات الواجب، عند تفسير وجوب وجود الله، بتعيين الوجود ماهية له.

و هنا نقول، تأكيداً، و تفصيلاً لما أشرنا إليه قبيل هذا الكلام، لخطورة هذه النقطة من هذه المسألة، التي ضل فيها كثير من العقول الكبيرة: لا بد أن يكون المدعون للوجود الخاص، الذي جعلوه حقيقة الله، امتياز الموجودية في الخارج، و القيام بذاته، من بين سائر الوجودات الخاصة -بعد سقوط احتمالات الامتياز من نواحٍ أخرى...-.

لا بد أن يكونوا معولين في دعوى الخصوصية الممتازة على اختصاص ذلك الوجود بالله تعالى، و نحن نراهم جد مخطئين في هذا التعويل.

لأن الذي راق الفلاسفة و أنصارهم من الوجود، حتى جعلوه حقيقة الله، ما رأوا فيه من أنه أقوى كفيل له بوجوب الوجود، من حيث أنه إذا كانت "حقيقة الله الوجود"، يمتنع انفكاك الوجود منه، امتناع انفكاك الشيء من نفسه، و حقيقته.

لكن هؤلاء الفارضين "الله عبارة عن الوجود"، قد فاتهم أن فرضيتهم هذه توجب أن يكون "الله وجوداً"، و لا توجب أن يكون موجوداً.

و الحال: أن وجوب الوجود، المطلوب ثبوته لله، وجوب كونه موجوداً، لا وجوب كونه وجوداً؛ و الوجودُ ليس من الموجودات، بل أن يكون موجوداً واجب الوجوب.

فإذا قالوا: إن هذا الوجود، لكونه حقيقة الله تعالى لا يقاس على سائر الوجودات، فهو وجودٌ موجودٌ، واجب الوجود.

كان هذا القول منهم مصادرةً على المطلوب، لأنهم كانوا<213> توصلوا إلى إيضاح أن "الله تعالى موجودٌ واجب الوجود"، بفرض أن "حقيقته الوجودُ".

فاللازم على هذا: أن يكون ما يكفل له "الوجوديةَ"، و "وجوبَها"، محضُ كون الوجود حقيقته، من غير حاجة إلى شيء آخر.

و معناه: أن الله تعالى يأخذ هذا الامتياز الأكبر، أعني كونه "موجوداً، واجب الوجود"، من كون "الوجود حقيقة الله"، فيما فرضوه؛ لا أن الوجود الذي فرضوه، أنه حقيقة الله يأخذ امتياز أنه موجودٌ، و أنه واجب الوجود من كونه حقيقة الله.

و الفرق بين هذين الأمرين مهمٌّ جداً، إلى حد أن روح الخطأ في مذهب الفلاسفة، القائل بأن ذات الله الوجود، و لا ذات له غيره، يرتكز في عدم الدقة إلى هذا الفرق المهم.

فهل ان الله تعالى موجودٌ واجبُ الوجود، لكونه وجوداً؟

أم أن الوجود الخاص، المجعول حقيقة الله، موجودٌ واجب الوجود، لكونه حقيقة الله؟

فالأول: قول الفلاسفة، في أول المسألة، و هي تفسير وجوب وجود الله.

و الثاني: قولهم أخيراً، في ادعاء أن الوجود، الذي فرض كونه حقيقة الله، ممتازٌ بين الوجودات، بكونه موجوداً واجب الوجود.

و جمعُ القول الثاني إلى الأول، هو المصادرة، و الدور، كما أن الاكتفاء بالأول، هو القول بكون الوجود مطلقاً واجب الوجود، و هو مذهب "وحدة الوجود".

فإن كانت الفلسفة الوجودية، و أنصارهم، الذين عبر عنهم الجلال الدواني بـ "طائفة من محققي المتكلمين"، لا يسرهم نقض مذهبهم بالدور، و المصادرة؛ فلا بد أن يكونوا مضطرين إلى القول بـ "وجوب الوجود" مطلقاً، و يطرحوا حديث "الوجود الخاص من البين".

و لهذا قلنا من قبلُ: إن مذهب الفلاسفة الوجودية، إذا خلي و طبعه، ينجر إلى مذهب الصوفية الوجودية، القائلين بأن الله هو الوجود المطلق، المنبسط على جميع الموجودات؛ لأن الوجود إن كان واجب الوجود، كان منشأ ذلك، أنه وجود، و أنه يستحيل انفكاك الشيء من نفسه، كما عللت الفلاسفة أنفسهم.

فيكون "الوجود"، أينما كان، واجب الوجود؛ و إن لم يكن واجب الوجود، فلا يكون الوجود المجرد عن الماهية، و لا

---

[87] و بهذا التصريح من الفاضل الكلنبوي، يسقط جواب صاحب (الأسفار)، على الاعتراض بأن الوجود معنى مصدري، غير موجود في الخارج؛ بأن ما لا يوجد في الخارج مفهوم الوجود، لا أفراده، و سننقل جوابه مع الرد عليه.

بل يسقط أيضاً جواب الفاضل الكلنبوي نفسه عن الاعتراض المذكور، بأن المراد ما صدق عليه الوجود، لا مفهومه؛ لأن أفراد الوجود، و ما صدق عليه الوجود بمعنى واحد.

ثم لا شك في أنه إذا قيل بكون "الوجود معنى قائماً بالغير"، و أقره الفاضل المجيب، و لو في وجود الممكنات.

فهل يكون المراد من هذا المعنى، القائم بالممكنات، مفهوم الوجود، أو نفس الوجود، المعبر عنه بما صدق عليه؟

و قد سبق منا نقل جواب الفاضل الكلنبوي.

الوجود الخاص واجب الوجود؛ إذ لا معنى<214> لكون منشأ وجوب الوجود تجردَه عن ماهية يضاف إليها، لأن التجرد لا يجعل غير الواجب واجباً، و لا غير المستقل مستقلاً، و لا غير الموجود موجوداً.

أما كون منشأ وجوب الوجود وجوداً خاصاًّ، فإن كان المراد "أيَّ وجود خاص كان"، فهو يفضي إلى تعدد الواجب، بعدد الوجودات الخاصة للأشياء، كما كان في مذهب "وحدة الوجود"، أو بالأصح كما لزم ذلك المذهبَ؛ و إن كان المراد "الوجود الخاص، الكائن حقيقة الله"، فمرجعه إلى التحكم المحض، أو إلى الدور، و المصادرة في تصوير المسألة.

هذا تلخيص اعتراضي، الذي يتضمن اعتراضات على مذهب الفلاسفة.

و قد اعتُرض عليه أيضاً، بـ: أن الوجود معلومٌ، بديهي المفهوم؛ فكيف يجوز أن يكون حقيقة الله الذي لا تعلم حقيقته بالاتفاق؟

قال المحقق الدواني، في شرح (للعقائد العضدية)، عند قول المصنف: [أجمع السلف، و أئمة المسلمين، و أهل السنة و الجماعة، على: أن النظر في معرفة الله، واجب].

[المراد بمعرفته: التصديق بوجوده، و وجوبه، و صفاته الكمالية الثبوتية، و السلبية، بقدر الطاقة البشرية؛ و أما معرفة الله تعالى بالكنه، فغير واقع عند المحققين.

و منهم من قال بامتناعها، كحجة الإسلام، و إمام الحرمين، و الصوفية، و الفلاسفة].

فكيف يحكم الفلاسفة من بين هؤلاء، القائلين باستحالة اكتناهه تعالى، بأن الله، هو الوجود، المجرد عن الماهية؟

و كيف يحكم الصوفية بأنه الوجود المطلق؟

و ما أصدق قول من قال:

تبارك الله، وارت غيبَه حجبٌ،	**فليس يعرف غيرُ الله، ما الله؟**

و قد أجاب العلامة التفتازاني، عن هذا الاعتراض من جانب الفلاسفة، بأن: "المعلوم هو الوجود المطلق، لا الوجود الخاص".

و أنا أقول: إن كانوا يعلمون كنه الوجود، فلا يجوز كونه حقيقة الله، الذي لا تعلم حقيقته؛ و إن كانوا لا يعلمونه، فكيف يجترئون على أن يجعلوا حقيقة الله ما لا يعلمونه؟

فهذا تردد، لا يعزب عنه الوجود المطلق، و لا الوجود<215> الخاص.

و زيادةً على هذا، فالوجود الخاص، الذي لا يعلمون حقيقته يلزم أن لا يكون معلوماً لهم أنه حقيقة الله، بل و لا أنه يصح إطلاق اسم الوجود عليه.

هذا، مع أني أعلم أنهم يعلمون معنى "الوجود"، و قد راقهم ما يعلمون من معناه، حتى جعلوه "حقيقة الله"، و هو "الكون في الأعيان".

و حتى فضلوه على الموجود الكائن، لكونه يقبل العدم، و لا يقبل الوجود.

و حتى إنهم علموا كونه معنىً مصدرياًّ، غير قائمٍ بذاته، و لا موجوداً في الخارج، فاستعانوا باختصاصه بالله، ليجعلوه موجوداً، قائماً بذاته، مقترفين في هذه الاستعانة أيضاً خطأً كبيراً آخر.

و من هذا يُعلم أيضاً، أن ما يدعون في غضون كلماتهم المضطربة، من أن الوجود، الذي جعلوه حقيقة الله، غير الوجود بمعنى الكون في الأعيان، الذي هو المعلوم الوحيد، و الرائق الوحيد، و المعنى الحقيقي الوحيد للوجود، غير مسموع.

و هذا الاعتراض، عام الورود، على مذهبي الفلاسفة، و الصوفية معاً، في حين أن الاعتراض الأول الكبير، الذي خصني ربي بإلهامه، و أنا أجله عن أن تكون حقيقته الوجود؛ و إنما الوجود خزينة جوده، كما أن العدم منبع تلك الخزينة، مصوب على الفلاسفة و أنصارهم من المتكلمين.

و ليس للصوفية إزاء الاعتراض الثاني، أن يتعللوا بحديث الوجود الخاص، الذي تعلل به أنصار مذهب الفلاسفة، و الذي جعله العلامة التفتازاني في (شرح المقاصد)، جواباً عن كل اعتراض، و رد على هذا المذهب؛ و قد عرفت مبلغ قيمته.

و كون المراد من الوجود المجعول حقيقة الله تعالى، هو الوجود المعروف المعنى، اظهر في مذهب الصوفية منه في مذهب الفلاسفة.

و إلا فمن أين كانت الصوفية يعلمون أن الوجود، الذي يوجد في كل موجودٍ، هو الله؟

مع أن الوجود، الذي يعلمون وجوده في كل موجودٍ، هو الوجودُ، الذي يعرفه كل أحد، و هو الوجود بمعنى "الكون في الأعيان".

و مع هذا، فالمعروف أن الوجود المجعول "حقيقة الله"، في مذهبي الفلاسفة، و الصوفية الوجودية، لا اختلاف فيه بين الفريقين، إلا بأن يكون وجوداً مطلقاً عند الصوفية، أو وجوداً خاصاًّ مقيداً بالتجرد عن<216> الماهية عند الفلاسفة، لا بأن يكون وجوداً مطلقاً، معلوم الحقيقة، أو وجوداً خاصاًّ غير معلوم الحقيقة.

******* ******* ******* ******* ******* ******* *******

و هناك دعوى باطلة، شائعة بين الصوفية الوجودية، و أنصار الفلاسفة؛ و هي أن الوجود موجودٌ بنفسه، و الموجودُ موجودٌ بالوجودِ.

و بطلانها بالنسبة إلى مذهب الفلاسفة، أوضح منه بالنسبة إلى مذهب الصوفية؛ لأن اشتراك الفلاسفة في تلك الدعوى ينافي تخصيصهم "الموجودية" في الخارج، و القيام بالذت للوجود الخاص، الذي جعلوه حقيقة الله، و ينقض أساس كل ميزة بنيت على خصوصية هذا الوجود، عند دفع الاعتراضات الواردة عليهم، كما ترى ذلك جلياًّ في كلام العلامة التفتازاني.

و اشتراكهم في هذه الدعوى، يدل على أن مزية الوجود في الخارج، و القيام بالذات ما أتت ذلك الوجود الخاص من خصوصيته، بل من كونه وجوداً.

و قد قال أنصار الصوفية الوجودية، الذين هم أحق بأن يكونوا أصحاب تلك الدعوى: "إن الموجود ليس معناه المتصف بالوجود، على أن يكون الوجود صفة للموجود، بل الأمر بالعكس، أعني أن الموجود صفة للوجود، الذي هو الذات القائمة بنفسها، كما في رسالة (الوحدة الوجودية)، لبهاء الدين العاملي.

و أنت ترى كيف أنهم شوشوا الحقائق المعروفة على العقول؟

فهل ترى أن الفلاسفة، و لا سيما أنصار مذهبهم، يشتركون مع الصوفية في تشويش هذه الحقائق أيضاً؟

مع أن القول بكون "الوجودِ موجوداً بنفسه"، و "الموجود موجوداً بالوجود"، يستتبع القول بأن "الوجود أصل، و الموجود تابعٌ له في الوجودية"، كالصفة التابعة لموصوفها.

بل القول بأن "الوجود موجودٌ بذاته"، و "الموجودُ موجودٌ بالوجودِ"، هو تأليه الوجود مطلقاً، بجعله واجب الوجود، طبقاً لقول الصوفية الوجوديين.

فكيف إذن يقول به الفلاسفة، الذين حصروا الألوهية في الوجود الخاص؟

و كيف يقول به العلامة التفتازاني، الذي أقام في (شرح المقاصد)، حرباً شعواء على مذهب وحدة الوجود الصوفي؟

و لا يمكنهم أن يعتذورا بأن الوجود -الذي<217> هو موجودٌ بذاته، و الموجود موجودٌ به-، هو ذلك الوجود الخاص؛ لأن كون الموجود -أي موجودٌ كان-، موجوداً بالوجود الخاص، الذي هو الله، على معنى أن الوجود، الذي في الموجود وجوده، لا وجود الموجود نفسه؛ هو أيضاً مذهب وحدة الوجود بعينه، الذي يفر منه الفلاسفة، و أنصارهم، لا سيما العلامة التفتازاني، بكل ما لديهم و لديه من قوة و حيلة.

و يؤيد ما قلنا: تمثيلهم الآتي، بالضوء، و المضيء؛ لأن القول بكون الضوء يضيء بذاته، و المضيء يضيء بالضوء؛ معناه: أن الإضاءة التي في المضيء، هي للضوء، لا للمضيء.

و كل ما بعثهم على دعوى أن الوجود موجودٌ بذاته، و الموجودُ موجودٌ بالوجود، هو السعي لإقناع الناس، بأن الوجود أحق باسم الموجود من الموجود؛ فاختلقوا له حجةً، هي أن الوجود موجودٌ بنفسه، و الموجود موجودٌ بالوجود، ثم اختلقوا له مثالاً، فقالوا: "كما أن المضيء كالشمس، مضيءٌ بالضوء، و الضوء مضيءٌ بنفسه".

و أنا أذكر لهم أمثلة، على غرار مثالهم، إن أعجبتهم، و هي: أن الضاحك ضاحك بالضحك، و الضحك ضاحك بنفسه؛ و الماشي ماشٍ بالمشي، و المشي ماشٍ بنفسه؛ و المقتول مقتولٌ بالقتلِ، و القتلُ مقتولٌ بنفسه!!!!

و الصواب: أن الوجود وجودٌ، لا موجودٌ؛ و الضوءُ ضوءٌ، لا مضيءٌ؛ و إن غلط فيه كثيرٌ من أفاضل العلماء، المحققين، كالتفتازاني، و السيلكوتي، و غيرهما؛ كما أن الضحك ضحكٌ، لا ضاحكٌ؛ و المشيُ مشيٌ، لا ماشٍ؛ و القتلُ قتلٌ، لا مقتولٌ، و لا قاتلٌ[88].

و قد قال علماء الطبيعة: [إن المضيء على نوعين: مضيءٌ بالذات، و مضيءٌ بالواسطة.

فالمضيءُ بالذات<218>: هو الذي يتولد فيه الضوء، كالشمس، و المصابيح.

و المضيء بالواسطة: هو الذي يأتيه من غيره، ثم ينعكس عنه؛ كالأرض، و القمر، و كل جسم مرئي بالانعكاس].

و قالوا: [إن الضوء نفسهُ لا يُرى، و إنما الذي يرى هو الأشياء التي تعكسه، فلو لم يكن على سطح الأرض، و في الجو ما يعكس ضوء الشمس، لما كان هناك نهارٌ.

و لو تصور الإنسان أنه صعد بالنهار، حتى خرج عن جو الأرض، و فارق غلافه الهوائي، لوجد نفسه في ظلام حالك، أمامه جسم منير، هو الأرض، و الظلمةُ الحالكةُ خارجَ هذا الجو، رغم الضوء الذي يخترق الفضاء، لازمةٌ لخفاء الضوء في ذاته.

[88] و من هذا يظهر فساد ما قاله ابن رشد، فيما كتبه رداً على "تهافت الفلاسفة"، للإمام الغزالي (ص:79)، عند تأييده لقول الفلاسفة، بأن صفات الله عين ذاته، و تصحيح ما فرعوا عليه من حمل العلم مثلاً على الله، حمل مواطأة: [إن العالِم إن كان عالماً بعلمه، الذي يكون به العالم عالماً، أحرى أن يكون عالماً، و ذلك لأن كل ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد].
لأنه يوجب أن يكون الضحك أحرى أن يكون ضاحكاً من الضاحك، و المشي أولى من الماشي أن يكون ماشياً.

و إذا تذكرنا أن الضوء هو اهتزازاتٌ أثيرية؛ و أن الأثير نفسَه لا يرى، زالَ عنا العجب، الذي يعترينا عن سماعنا بخفاء الضوء].

و من هذا البيان، يعلم أن الذين يزعمون كون الضوء مضيئاً، لا يعلمون خفاءه في ذاته، إلى حد أنه لا يرى، و ليس المضيءُ إلا حامل الضوء، أو عاكسه؛ و هما مرئيان، بل المرئيان الوحيدان.

فلو كان الضوء مضيئاً بنفسه، و الوجودُ موجوداً بنفسه، لما احتاج الضوء إلى محل يحمله، أو يعكسه؛ و لكان الوجود واجب الوجود، على أن لا يختص هذا الشرف بالوجود الخاص، الذي هو الله عند الفلاسفة، بل يعم كل وجودٍ، كما هو مذهب الصوفية الوجودية، الذي لا يتفق مع مذهب العقل.

و كما لا صحة لكون الوجود موجوداً بنفسه، لا صحة أيضاً لكون الموجودِ موجوداً بالوجود، الذي هو الشطر الثاني من شطري الدعوى، الفارغة، المذكورة، التي يُغني بها مُدعوها من الصوفية، و الفلاسفة، و أنصارهم[89].

و ربما يقولون في التعبير عن تلك الدعوى: "إن الوجود يحتاج في تحققه إلى الوجود، و لا يحتاج الوجود في تحققه إلى شيء"، كما ذكره<219> العلامة التفتازاني في (شرح المقاصد)، و ارتضاه.

مع أن الوجود هو التحقق نفسه[90]، فيكون معنى قولهم: "إن الوجود موجودٌ بالوجودِ"، أنه "متحققٌ بالتحقق"، أو أن "تحققه يحتاج إلى تحققهِ".

اعلم، أني لم أر فيما رأيت من كلمات الصوفية الوجودية بياناً كاشفاً عن حقيقة مذهبهم، مثل ما رأيت في (الدرة الفاخرة)، للعالم الكبير، و الأديب المشهور عبد الرحمن الجامي، و رسالة (الوحدة الوجودية) لبهاء الدين العاملي -و أظنه العالم الأديب، المعروف، صاحب (الكشكول)، و (المخلاة)-؛ و ما رأيت مثلهما -و هما يمزجان أدلة مذهب الصوفية الوجودية، بأدلة مذهب الفلاسفة- محامياً حاذقاً يحامي عن المذهب الوجودي الجاهلي، في أسلوب علمي؛ حتى الصدر الشيرازي -صاحب (الأسفار)- في إطنابه، و تبجحه، و إعجابه بنفسه، لا يعدلهما في المحاماة.

و إنما عبرت عن مذهبهم بـ "المذهب الجاهلي"، لأن هذا المذهب الذي لا أشك في بطلانه -و لا يشك معي الذين أسس هذا المذهب على مذهبهم، أعني الفلاسفة، و إن كان مذهبهم أيضاً باطلاً-، و الذي أربأ بالمسلمين، و أحذرهم أن يعتقدوه حقاً، و يظنوه مذهب أولياء الله العارفين.

فهو إن لم يكن فتنة مدبرة من أعداء الإسلام، أو شعوذة مختلقة من أدعياء الولاية، فجهالة في غاية الجهالة، و الذين يتكلمون عن ذات الله في هذا الصدد، و يحسبونه هيناً، فأقل ما يقال فيهم: أنهم ما قدروا الله حق قدره؛ و ها أنا أنقل أقوى حجج كل من أقويى المحامين عن المذهب المذكورَين.

قال العاملي: [فصل: في تفصيل مذهبهم في مسألة الوجود:

قالوا: من المعلوم أن لا شيء أقرب إلى الوجود، بل إلى كل شيء من نفسه، فإن الحالة الحاصلة من مصاحبة

[89] و لذا قال بهمنيار، تلميذ ابن سينا في (التحصيل)، [إذا قلنا وجود كذا، فإنما نعني به موجوديته، و لو كان الموجود ما به يصير الشيء في الأعيان، لكان يحتاج إلى وجود آخر، فيتسلسل]؛ و إن كان صاحب (الأسفار) تكلف لتأويل هذا الكلام.

[90]

الشيء، و مجاورته، أولى حصولاً لذلك الشيء نفسه؛ فإن المفيد لا يفيد إلا ما فيه.

فلا شيء<220> أقرب، و أولى للوجودية من الوجود، كما لا شيء أقرب، و أولى للمعدومية من العدم.

فحقيقة الوجود المطلق، مع إطلاقه، و إحاطته بكل الموجودات، موجودٌ بالذات، واجبٌ وجودُه، ممتنعٌ عدمه؛ و لا يمكن أن لا يكون موجوداً، كما لا يمكن أن لا يكونَ وجوداً].

أقول: و لذا ادعى الصوفية الاستغناء عن إثبات وجود الله بالدليل، لعدم إمكان أن يكون الوجود عندهم غير موجود، و كانت هذه العقلية من أسباب انجذابهم مع الفلاسفة الوجودية، إلى "الوجود"، لحد أن جعلوه حقيقة الله، و إن افترق الفريقان بعد هذا الاتفاق، فتراجعت الفلاسفة إلى "الوجود المجرد عن الماهية، و أطلق الصوفية العنان؛ و ادعت الصوفية أيضاً: "الاستغناء عن توحيد الله"، إذ "لا موجود غير الوجود".

ثم أقول: استدلالهم على أن الوجود موجودٌ، و لا يمكنه أن لا يكون موجوداً، بأن الوجود أقرب شيء، و أولاه بالموجودية؛ بناءً على أن الوجود هو الموجودية نفسها، و لا شيء أقرب، و أولى بالشي من نفسه، مغالطةً لا تفر من دقيق النظر.

إذ لا ينفعهم القرب، و لا الاتحاد بين "الوجود" و "الموجودية"، في إثبات المطلوب، الذي هو كون الوجود موجوداً؛ و عدم إمكان أن لا يكون موجوداً.

و ليس المطلوب إثبات كون "الوجود موجودية"، بل إثبات كونه "موجوداً"؛ و لو كان في استطاعتهم أن يثبتوا كون الوجود نفس الموجود، لنفعهم؛ فالمطلوب غير ثابت، و الثابت غير مطلوب.

فقد تبين أن ما أتى به المحامي الفاضل، في إثبات كون "الوجود موجوداً خارجياً"، بل "موجوداً واجب الوجود"، أي موجوداً لا يمكن أن لا يكون موجوداً؛ مما يجذب السذج، و لا يروج عند الناقد البصير، و إن كان المستدل ساقه كدليل ناصع، لا يجاب عنه.

و فضلاً عن هذا، فدليلهم يرينا جلياً أن الوجود الذي يطلقونه على الله، و يجعلونه عين ذاته، و حقيقته، هو الوجود الذي يوجد في كل موجود، و يعرف الناس معنه بالبداهة، أعني به ضد العدم، و أعني به المعنى الانتزاعي القائم بالموجود، غير القائم بذاته؛ و قد سجلوا على معناه المصدري، حيث جعلوه نفس الموجودية<221>.

و قال الفاضل الحامي: [لا شك أن مبدأ الموجودات موجودٌ بعينه، فلا يخلو: إما أن يكون حقيقته الوجود، أو غيره؛ و لا جائزٌ أن يكون غيره، ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده إلى غيرٍ، هو الوجودُ؛ و الاحتياج ينافي الوجوب، فتعين أن يكون حقيقته الوجود[91].

فإن كان مطلقاً، ثبت المطلوب؛ و إن كان متعيناً، يمتنع أن يكون المتعين داخلاً فيه؛ و إلا لتركب الواجب، فتعين أن يكون خارجاً، فالواجب محضٌ، هو الوجود؛ و التعين صفةٌ عارضةٌ].

و نحن نقول:

أولاً: هذا يشبه كل الشبه ما ذكره العلامة التفتازاني، في شرح المقاصد، دفاعاً عن مذهب الفلاسفة.

[و حين اعتُرض بأنه لم لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة، المخالفة لسائر الحقائق، المتحققة بنفسها، الغنية عما سواها]، و هو يعني حقيقة الله، [أمراً غير الوجود، أجابوا بأن المتحقق بنفسه، الغني عما سواه، لا يجوز أن يكون غير الوجود؛ لأن احتياج غير الوجود في التحقق إلى الوجود ضروري].

فأنت ترى كيف يتحد مذهبا الصوفية، و الفلاسفة في طريق الدفاع، و كيف يقلد الصوفية الفلاسفة في أقوالهم، و استدلالاتهم النظرية، و الناس يحسبون أنهم عندما يتكلمون في "مسألة وحدة الوجود" -التي هي مسألة وراء طور العقل- يتكلمون عن كشف، و قداسة.

ثم نقول -رداً لقوله: [ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده إلى غيرٍ، هو الوجود]-: لا يحتاج أي شيء في وجوده إلى الوجود، حتى يصح أن يقال: "لو كان الله غير الوجود، لاحتاج في وجوده إلى غيرٍ، هو الوجود"؛ و حتى يكون هذا الاحتياج ضرورياً.

بل الموجودات غير الله تحتاج في وجودها إلى الموجد، أما الوجود فلا يحتاج إليه أيُّ موجود ليكون موجوداً، و إلا لزم تقدمه بالوجود على وجوده.

لأن الوجود -المفروض كونه محتاجاً إليه- هو وجودهُ، لا وجودُ<222> موجودٍ آخر؛ و المحتاج إليه يلزم أن يتقدم على المحتاج، فلو كان الموجودُ محتاجاً إلى وجودهِ ليكون موجوداً، لزم تقدم وجوده عليه، و كان وجودهُ بعد وجودهِ، تحصيلاً للحاصل[92].

ثم إن الوجود لا استقلال له بالوجود، حتى يكون الموجود محتاجاً إليه، و لا يكون هو محتاجاً إلى أي شيء، بل الوجود يحتاج إلى ذات الموجودِ، ليقوم بها.

و هم يعكسون الأمر، فيقولون بـ "قيام الموجود بالوجود"، و يقولون بـ "أن الموجود هو الوجود، و الموجود غير موجود".

و إني أبين لهم منشأ الغلط في ظنهم الوجودَ موجوداً، إلى حد أنه يستحيل أن يكون معدوماً[93]، و إلى حد أنه الله سبحانه و تعالى من جراء استحالة كونه معدوماً.

فأقول: مم علمتم وجود الوجود؟

لا شك أنكم علمتموه من وجود "الموجودات"، و لستم علمتم وجود "الموجود" من وجود "الوجود".

فلو فرضنا عدم وجود هذه الموجودات بأجمعها، و فرضنا أيضاً عدم وجود الله، أو بالأصح عدم العلم بوجوده، لعدم الدليل على وجوده، و هو وجود الموجودات؛ فعند ذلك لا شك أنه يذهب الوجود، و يزول مع زوال<223> الموجودات[94].

فلا يمكن الوجودي أن يقول بالنظر إلى تلك الحالة: إن الوجود موجودٌ، و لا يمكن أن لا يكون موجوداً؛ فالذي يغر الوجوديّ، و يحمله على القول بوجود الوجودِ، و امتناع عدمه، حتى يتخذه إلهاً واجب الوجود، هو وجود

[91]

[92] فالموجود الممكن يحتاج إلى الموجد، ليجعله متصفاً بالوجود، و لا يحتاج إلى الوجود، ليجعله متصفاً به؛ إذ الجاعل أي العلة الفاعلية هو الموجد، لا الوجود.

نعم، يصح أن يقال: إن الموجود يحتاج إلى الوجود احتياج الموصوف إلى صفته، من غير أن يكون هذا احتياجاً له في ذاته، و ماهيته، بل في تسميته موصوفاً بتلك الصفة، و يفوقه احتياج الصفة إلى موصوفها، لتقوم به؛ و كل من الموصوف، و هو الماهية، و الصفة، أي الوجود، غير موجودٍ، قبل اقتران أحدهما بالآخر، بجعل من الموجد؛ و بعد الاقتران، فالموصوف بالوجود، موجودٌ، و وجودهُ غير موجودٍ، كما كان قبل الاقتران، لئلا يلزم التسلسل في وجود الوجود.

لا يقال: كيف يكون المركب من المعدومين في ذاتهما، و هما: الماهية، و الوجود؛ موجوداً بعد اقتران أحدهما بالآخر؟

لأني أقول: نحن لا ندرك كيف خلق الله الأشياء، إلا قوله لها: كوني، فتكون؛ و مذهبنا فيه الخلق من عدم، لا تأليف موجودٍ بموجودٍ، أو موجودٍ بمعدوم، مثل ضالعي البشر.

[93] و قد سبق أن الوجود من المعقولات الثانية، التي لا يحاذيها أمر في الخارج، أي من الأمور الاعتبارية.

[94]

الموجودات، لا وجود الوجود نفسه؛ أما هو فمعدومٌ، لا يمكن أن يكون موجود إلا تبعاً لوجود الموجودات، و انتزاعه عنها بله أن يكون موجوداً، يمتنع أن يكون معدوماً.

نعم، ههنا نقطة في غاية الدقة، و هي أن الوجود -الذي ليس بموجود في الخارج-، منذ كان، لا يكون عدماً، حتى و لو فرض انعدام الموجودات بأسرها؛ إلا أن ذلك ليس لأن الوجود موجود يمتنع أن يكون معدوماً، بل لأنه مفهوم ذهني، و ماهية من الماهيات، لا يمكن سلبها عن نفسها.

و امتناع سلب الشيء عن نفسه، أو بتعبير آخر امتناع انفكاك الشيء من نفسه حقيقة معترَف بها عندنا، و عند الوجوديين، إلى حد إنه كان أول دافع لهم إلى الأغاليط، و الأضاليل، التي اطلع عليها قارئ هذا الكتاب.

و هذا المبدأ أعني "مبدأ امتناع سلب الشيء عن نفسه"، مبدأ في غاية الصحة، و من مبادئ العقل الأولية؛ إلا أن الوجوديين غلطوا في تصوير المسألة، فحكموا بامتناع كون الوجود معدوماً.

مع أن سلب الوجود عدمٌ، لا معدومٌ؛ و امتناع كونه معدوماً غلطٌ، من امتناع كونه عدماً، كما أن ضرورة كون الوجودِ موجوداً غلطٌ، من ضرورة كونهِ وجوداً.

فالوجود ضروريٌّ أن يكون وجوداً؛ كما أن الإنسان ضروريٌّ أن يكون إنساناً، و الفرس فرساً، و الحجرُ حجراً، و الأرض أرضاً، و السماء سماءً، و العلم علماً، و الجهل جهلاً، و الظلامُ ظلاماً، و الضوء ضوءاً.

فكل شيءٍ ضروريٌّ أن يكون ذلك الشيء، و مستحيلٌ أن لا يكون؛ و إنما يلزم الدقة في ضرورة ثبوت الشيء لنفسه، و امتناع سلب الشيء عن نفسه، إلى تثبيت نفس الشيء<224>، من دون أدنى تغيير فيه؛ كأن يقال مثلاً عن الوجود أنه موجودٌ، و عن الضوءِ أنه مضيءٌ، مع أن الموجود ليس نفس الوجود، و المضيء ليس نفس الضوء.

و ليس معنى كون كل ماهية تلك الماهية بالضرورة، أن الماهيات غير مجعولة، و المجعول وجودها، بل معناه أن كون الشيء ذلك الشيء، مستندٌ إلى مبدأ العينية، الذي هو من المبادئ الأولى البديهية، و الذي استحالة التناقض راجعة أيضاً إلى ذلك المبدأ، لتضمن كون الشيء ذلك الشيء، عدم كونه غيرَه، فكون الشيء ذلك الشيء ضروريٌّ، و مستغنٍ عن الجعل، كتحصيل الحاصل، و لا ينافيه كون الماهيات نفسِها مجعولةً؛ لأن هذا جعل الماهية لأجل الماهية ماهية.

و ترى الصدر الشيرازي في (الأسفار)، ملأ عشرات، أو أكثر من الصفحات الكبرى، في بحث الوجود، و الماهية، أتى فيها بما لا يسمن و لا يغني، غير زبد يذهب جفاءً، و لا ينفع الناس، و غير ما يكرر في أثنائها من تمدح، و تبجح، و قدح في علماء أصول الدين، و مذاهبهم في شكل بذيء، ينم على معاداة غير الشيعة، و الفلاسفة، من أهل السنة، و المعتزلة.

و الرجل مصرٌّ على دعوى أن الوجود موجودٌ، بل هو الموجود الوحيد، حتى إنه يزيد على مذهب أئمته الفلاسفة -في حين أنهم لا يدعون بصراحة كون وجود الممكن موجوداً، و إن كان اشتراكهم مع الصوفية، في القول بأن الموجود موجودٌ بالوجود، و الوجودُ موجودٌ بنفسه، يقتضي ذلك أيضاً- فيدعي أن الموجودية منحصرة في الوجود، سواء كان وجود الواجب، أو وجود الممكن.

و الماهيات ما شمت رائحة الوجود، و لا تشمها أبداً، اللهم إلا أن تكون موجوديتها بموجودية الوجود، لا بموجوديتها أنفسها، و هي -أي الماهيات- غير مجعولة، و ليس من شأنها أن يتعلق بها الجعل؛ و إنما المجعول الوجود، بمعنى أنه أثر الفاعل بالذات، و هو عنده يتقدم في الخارج على الماهية، و هي تتبعه عكس ما يزعمه الجمهور، و إن كانت هي متقدمة عليه في الذهن.

ثم إن الوجود الذي يلح الرجل في دعوى كونه موجوداً، غير الوجود بالمعنى<225> المصدري، الذي يتعرف بعدم موجوديته؛ و يعبر عن الوجود الأول بـ "الوجود الحقيقي"، و عن الثاني بـ "الوجود الانتزاعي"، و لا يعترف باندراج "الحقيقي" تحت "الانتزاعي"، لا على أنه "ذاتي للحقيقي"، و لا على أنه "عرضي"؛ مخالفاً في ذلك لأنصار الفلاسفة، الذين يقولون بكون الوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان عرضاً عامّاً للوجود الخاص، الذي هو عين ذات الله.

و مما يفترق به صاحب (الأسفار)، عن الفلاسفة، مع كونه لا يتخذ مذهباً لنفسه غير مذهبهم، أن "وجود الممكنات -أيضاً- عين ذواتها".

و ليس معناه أنه يختار مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، حاشا الصدر الشيرازي، أن يُدخل نفسه في عداد الأشاعرة علماء أهل السنة، الذين لا يخاصم طائفة مخاصمته إياهم، و إنما معناه أن الموجود في الخارج، و المجعول بالذات هو وجود الممكن، و لا وجود للماهية غير اتحادها مع هذا الوجود الموجود، المجعول ....

فهي لا تزال معدومة، حتى بعد أن جُعل وجودها، فصار موجوداً، و لا مانع من أن يتحد الوجود الموجود مع الماهية المعدومة، بل يلزم كون أحد طرفي المتحد معدوماً، و لا يجوز اتحاد موجود بموجودٍ، كما بينه في كتابه.

و أنا أقول: مسألة الوجود مَوحِل، إن كان ارتطم فيه الفلاسفة، و الصوفية الوجوديتان، و أنصار كل من الطائفتين، فصاحب (الأسفار)، الذي هو نصيرهما معاً، وَاحَلَهم، فوحلهم، حتى وقع فيها إلى محل الغرَق من جسمه، و عقله.

و قد وقعت في لجب من العجب، لما تعقبتهم في دعوى أن الوجود موجود، بل لا أحق منه بالموجودية، تلك الدعوى الطويلة، العريضة.

و لم يشذ أحدٌ من الفلاسفة، و الصوفية الوجودية، إلا الشهاب السهروردي، شيخ الفلسفة الإشراقية، و صاحب (التلويحات)، و (المطارحات)، و (المشارعات)، شذ عنهم، فلم يقبل رحمه الله كون "الوجودِ موجوداً".

و مدعو موجودية الوجود، لا يرضون مع ادعائهم هذا، أن يكون للوجود وجودٌ<226>، فيتسلسل الوجودات، فيقولون: "لا وجود للوجود، لأنه موجودٌ بنفسه، لا بالوجود؛ و الذي له وجودٌ، هو الموجودُ، لأنه موجودٌ بالوجودِ".

فأقولُ راداًّ عليهم، و خطاباً للقارئين: هل سمعتم رحمكم الله موجوداً، لا وجودَ له[95]؟

و من هذا يلزم أن يُفهم أن الوجود ليس بموجودٍ، بدلاً من أن يفهم أن الوجود موجودٌ بنفسه؛ فإن كان الموجودُ موجوداً بالوجودِ، و الوجودُ موجوداً بنفسه، لزم أن يكون الوجود غير الموجود، أو لزم أن يكون الوجود، الذي هو موجودٌ بنفسه، موجوداً بالوجودِ، و هذا خلفٌ.

---

[95] لا يقال سبب كون الوجود موجوداً، لا وجود له، أنه عين الوجود، كذات الباري تعالى، الغنية عن صفة الوجود، لكونها عين الوجود.

لأني أقول: و هذا، أي كون ذات الله عين الوجود، زعم الوجوديين أيضاً.

ثم إن اعترافهم بعدم وجود الوجود، لكونه عين الوجود، أجلى دليلٍ على أن الوجود ليس بموجودٍ، و إنما هو وجودٌ فقط.

ثم إنهم من شدة غفلتهم يقولون -عندما يسمعون لإعظام الوجود، و احتقار الموجود-، إن الوجود موجودٌ، بل هو أولى من الموجودِ، بأن يكون موجوداً ....

و كان الواجب عليهم أن يذكروا في مدح الوجودِ لفظاً غير الموجود الذي احتقروه، و فضلوا الوجود عليه؛ و إلا كان معنى قولهم هذا، أن الوجود أولى من الموجود بأن يكون محتقراً، و هذا خلفٌ آخر.

و بالنظر إلى ادعاء صاحب (الأسفار): أن "الوجود موجودٌ"، و أن الذي يعبر عنه بـ "الموجود"، بمعنى "الموجود بالوجود"، أو "المتصف بالوجود"[96]، معدومٌ؛ إذ الماهية معدومةٌ عندهُ، و لا تزال معدومةٌ بعد اتحادها بالوجود الموجود ...

فبالنظر إلى ادعاء هذا الرجل، يشتد الخلف في استعمال لفظ "الموجود"، لمدح الوجود، فيكون معنى الجملة المادحة للوجود بـ "الموجودية"، أنه المعدوم الوحيد!!

فإذا لم يكن الموجودات موجوداتٌ، فليبحث <227> هواة الوجود، و غواته عن كلمة غير "الموجود"، يُفهمون بها أهمية الوجود في الموجودية، بالنسبة إلى الوجود.

و قولهم: "لا عبرة بالتعبير اللغوي"، لا يجديهم نفعاً في عجزهم عن التعبير.

و صاحب (الأسفار) حين يدعي عدم الماهيات، حتى بعد وجودها، بوجود أفرادها، يريد أن يفتح لنفسه طريقاً إلى مذهب وحدة الوجود، الذي هو مختاره أيضاً، على الرغم من تضاد المذهبين بعضهما مع بعض، كما عرفت مما سبق؛ و إن كان مذهب وحدة الوجود مشتقاًّ من مذهب الفلاسفة....

فزيدٌ، و عمرو، و هذا الفرس، و ذاك الجمل، و ذاك الشجر، و هذه الشمس، و ذاك القمر، كل من ذلك ليس بموجود عنده، و إنما الموجود وجودها.

لكن وجود زيد مثلاً، إن كان موجوداً، لكونه وجوداً، و لم يكن زيدٌ نفسه موجوداً، لكونه موجوداً، و لكونه ماهيةً؛ فلا يكون شيء أغرب من هذا...

فإذا سألنا القائل بهذا القول، لمن هذا الوجود، الذي هو موجودٌ؟

يكون جوابه طبعاً: لزيد، و لكن زيداً لما لم يكن هو نفسه وجوداً، بل موجوداً، و ماهيةً، و بالأوضح فرداً من أفرادِ الحيوان الناطق، الذي هو الماهية النوعية للإنسان، يلزم على رأي هذا القائل أن لا يكون موجوداً، لكونه موجوداً، و لكونه ماهيةً.

و كونُ الأشياء معدومةً، و الموجود هو الوجود، صحيحٌ على مذهب القائلين بوحدة الوجود، فلا موجودَ عندهم غير الوجود ... إلا أن هذا الوجود، الذي هو الموجود الوحيد، عين ذات الله، و هم لا يعترفون بوجوداتٍ خاصة، سوى وجود الله، أو بالأصح سوى وجودٍ، هو الله.

أما أصحاب (الأسفار)، الذي يتمذهب بمذهبي الفلاسفة، و الصوفية معاً، و يعترف بوجوداتٍ للأشياء موجودات، مثل الوجود، الذي هو الله، فكان كأنه مشركٌ بالله، الذي هو الوجود، وجوداتٍ غيرَه.

و لهذا كان الاعتراض على دعوى أن "الوجود موجودٌ بنفسه، و ذاته"، بلزوم أن يكون كل وجودٌ، في كل موجودٍ، واجبَ الوجودِ، إذ لا معنى لواجب الوجودِ، إلا الموجودُ بذاته...

و قد أورد "شيخ الإشراقيين" هذا<228> الاعتراض على أصحاب تلك الدعوى، كما أوردته أنا عليهم فيما سبق، لا

---

[96] على أن صاحب (الأسفار) لا يقبل اتصاف الماهية بالوجود، لاعتباره أصلاً، و اعتبارها تبعاً.

محيص عنه، و لا مخلص؛ أليسوا هم أنفسهم القائلين بـ "أن الوجود متضمن لوجوب الوجود، لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه؟

و لذا جعلوه حقيقة الله، و من هذا كان اعتبار المجعول في الممكنات هو الوجودَ، لا الماهيات، تناقضاً آخرَ من صاحب (الأسفار)، إذ لا يمكن أن يكون الوجود الواجبُ مجعولاً[97]، و لا يمكنه التفريق بين وجود الله، و وجود الممكنات، في تضمن الوجوب، لاسيما بعد تصريحه بأن الله هو الوجود كله، كما أن كله الوجود.

مهما سعى في هذا التفريق، بقوله (ص:8): [معنى وجود الواجب بنفسه، أنه مقتضى ذاته، من غير احتياج إلى فاعل، و قابل؛ و معنى تحقق الوجود بنفسه، أنه إذا حصل إما بذاته، كما في الواجب، أو بفاعل، كما في الممكن، لم يفتقر وجوده إلى وجودٍ آخر يقوم به؛ بخلاف غير الوجود، فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل في وجوده، و اتصافه بالوجود].

لأن لنا أن نقول: ماذا هو الباعث على هذا التفسير، الفارق بين وجود الواجب، و وجود الممكنات؟

و من أين عرف أن معنى وجود الواجب بنفسه، أنه مقتضى ذاته، من غير احتياج إلى الفاعل؟

بل من أين عرف وجود واجب الوجود؟

فلا شك أنه<229> استنبط من الوجود نفسه، بدعوى أن الوجود يستحيل انفكاكه من نفسه، فلا يقبل العدم، و يكون واجبَ الوجود بالضرورة، و لسيت هذه دعوى صاحب (الأسفار) فقط، بل دعوى جميع الوجوديين من الصوفية، و الفلاسفة، و أتباعهما، المفتونين بفتنة الوجود، و المجنونين بجنته؛ و صاحب (الأسفار) أشدهم جنوناً، و غروراً.

فإذا كان الوجود يستلزم بطبعه، و من حيث هو، الوجوب، فيلزم أن لا يكون في هذا فرقٌ بين وجود الله، و وجود الممكنات، اللهم إلا إذا كان منشأ الوجوب في وجود الله اختصاصه بالله الواجب؛ لكن هذا الدور، و المصادرة، و الرجعة القهقرية، التي طالما صدمنا بلزومه الوجوديين، و التي أكبر ناحية ضلالهم في هذه المسألة غفلُهم عنها.

فبينما هم يتوهمون سر وجوب وجود الله في نفس الوجود، و في كونه هو حقيقة الله، بناءً على توهم آخر منهم، و هو أن الوجود موجود، و لا يمكن أن لا يكون موجوداً، لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود، استحالة انفكاك الشيء من نفسه...

و بالاختصار، بينما هم يبنون وجوب وجود الله على كون حقيقته الوجود، تراهم يعودون فيبنون كون الوجوب في وجود الله، على كون هذا الوجود حقيقة الله، و هل هذا إلا دورٌ خفي عليهم مع ظهوره، لكونهم مصابين بدوار من داء الوجود.

و لا يقال: كون الله واجب الوجود، ثابت بأدلة إثبات الواجب، و به تنحل مشكلة الدور.

---

[97] و مما يوجب كون وجودات الممكنات، التي اعترف بها صاحب (الأسفار) موجودات مع القول بأن الوجود موجود بنفسه، واجبات من غير فرق بينها و بين وجود الله، أن وجود الممكن في رأي صاحب (الأسفار) عين ذاته، مثل وجود الله؛ فهل يكون وجوب وجود الشيء، أكمل من كون ذاته الوجود نفسه، لا ينفك منه إلا إذا أمكن انفكاك الشيء من نفسه؟

فبعد القول بأن الوجود موجود بنفسه، فكل ما يكون الوجود عين ذاته، يكون موجوداً واجب الوجود، الذي هو الواجب عين ذاته.

فمذهب أصحاب (الأسفار) يفترق عن مذهب الفلاسفة، و عن مذهب وحدة الوجود الصوفي، فهو مذهب تعدد الآلهة بعدد الموجودات، و مذهب اجتماع النقيضين من الموجود الواجب الممكن، و من الوجود الواجب المجعول.

لأنا نقول: معلومٌ عندنا أن كون الله تعالى واجب الوجود، ثابتٌ بأدلته التي سبق في هذا الكتاب تفصيلُ بعض منهـا؛ إلا أن ذلك لا ينفع الوجوديين، المـدعين كـون حقيقة الله الوجود، و أن هذا، أي كون الوجـود حقيقة اللـه، هو منشأ وجوب وجوده.

فـإن لم تتم دعـواهم هـذه، من غـير استعانة بأدلة إثبـات الواجب، كان معناه أن الله واجب الوجود بأدلته المعلومة، الإنيـة، من غـير علم بحقيقة الله تعـالى، و تبقى دعـوى كون حقيقة الله الوجودَ، التي هي المسألة المنازع فيهـا، محتاجة إلى الإثبـات، بل منقوضـةً من أساسـها، لأن أدلة وجود اللـه، و إن دلت على وجـوب وجـوده، فلا تـدل على كون الوجود<230> حقيقته، و أنه منشأ وجوب وجوده.

و تكون الاستعانة بتلك الأدلة الإنية، في تمثيل فرضـيتهم القائلة بـ: "أن حقيقة الله الوجود"، غشـاًّ في درس أكـبر مسألة علمية دينية.

و في الحقيقة، لا يُنتظر من أدلة إثبـات وجـود الله -الـذي لا تُعلم حقيقتــه، و إنما يقصد به العلم بضـرورة وجـودهِ، على طريق الاســتدلال بــالأثر على المــؤثر-، أيُّ معونة لتعيين حقيقة الله، المتعالية عن إدراك البشر.

و لا لإنشــاء إله من "الوجــود المطلــق"، مــؤداه تعميم الألوهية في الموجودات.

أو من "الوجــود المجـرد عن الماهيــة"، مـؤداه جعل الله وجوداً مجرداً عن الله، كالعجلة الدائرة في الفضاء.

و إلا أي و إن كـانت أدلة إثبـات وجـود اللـه، يسـتعان بها لتعيين حقيقة اللـه، انقلبت تلك الأدلة الإنية أدلة لميـة، و هو خلاف المفروض، و خلاف ما يستطيع البشر إدراكه.

فخلاصة النقطة، التي فيها أكبر غش: التفكـير من نظرية الفلاسفة الوجودية، أن الوجود الخاص، الـذي فـرض كونه حقيقة الله في هذا المذهب، يُعطى دون سائر الوجـودات الخاصة، امتيازاتِ الموجودية، و القيام بنفسه، و القيومية لغيره؛ الـتي هي امتيـازات الله الخاصـة، الثابتة لـه، بأدلة إثبات الواجب.

و يُخيل إلى الأذهــان كأنه قد ثبت بتلك الأدلة أيضــاً أن الوجود الخاص، الذي جعله أصـحاب المـذهب حقيقة اللـه، حقيقتُه في نفس الأمـر؛ فاسـتحق ما يسـتحق اللـهُ من الامتيازات، مع أن الأمر ليس كذلك.

و الغش في التفكــير، أخذ مأخــذه أولاً من أذهــان أهل المذهب، و أنصاره، من غير شعورٍ منهم، فأوقع أنفسـهم في أضاليلَ هذه المسألة، ثم أضلَّ من تبعهم.

فلو كان أساتذتنا الأجلاء المعنويـون، مثـل: التفتـازاني، و الشـريف الجرجـاني، و الجلال الـدواني، و السـيلكوتي، و الكلنبــوي، أحيــاءً، للفتُّ أنظــارهم إلى هــذه النقطــة، و أحســبهم ما كــانوا يرفضــون لفت تلميــذهم من وراء الأعصــار المتــأخرة، و لكــني ألفت إليها أنظــار العلمــاء المعاصرين، و هم مختارون في قبول ما لاح لي في هـذه المسألة من الأفكار، بشرط أن يقرأوا ما كتبته عنها بدقة لا تمل، و لا تعيا، و الله ولي الهداية<231>.

نعــود إلى الكلام على ما نقلنــاه من أقــوال أصــحاب (الأسفار): و الحق الذي لا يفـوت العاقـل، بين تهويشـات المفتونين، أمورٌ:

منها: أن الوجود غير الموجود، باتفاق بيننا و بين طائفتي الوجوديين.

و غــير الموجــود، غــير موجــود، و على الأقل أنه أي الوجود،لا يوجد من غير موجود؛ لأنه معـنى مصدري، غـير قائم بنفسه.

و قول صاحب (الأسفار)، و العلامة التفتـازاني قبلـه، في (شرح المقاصد)، و الفاضل الكلنبـوي بعـده، في (حاشـية شرح العقائد العضدية) للجلال الـدواني: "إن المـراد ليس مفهوم الوجود، الذي هو المعـنى المصـدري، بل ما صـدق عليه الوجود" -و قد عاب العلامة التفتازاني الإمام الرازي بعــدم التميــيز بين "المفهــوم"، و "ما صــدق عليه المفهوم"-؛ ليس بشيء، لأن ما صدق عليه الشيء، يكـون على حسب مفهومـه، فلا يكـون ما صـدق عليه المصـدر الـدال على معــنى غــير مســتقل، مســتقلا على خلاف مفهومه ....

مثلاً: إن ما صدق عليه الضحك، لا يجـاوز مفهـوم الضـحك، إلى ما يقوم بذاته، مثل الضاحك؛ و ما صدق عليه الضرب، إلى ضارب، أو مضـروب؛ و كـذا ما صـدق عليه الوجـود، لا يجاوز معناه المصدري إلى موجود، لاسـيما عند اسـتعماله مقابلاً للوجود.

و قد صـرح الفاضل السـيلكوتي في تعليقاته على (شـرح المواقـف)، (ص:203)، طبع الأسـتانة، بـ: [أن ما صـدق عليه الماهية، أمرٌ خـارجي؛ و ما صـدق عليه الوجـودُ، أمـرٌ ذهنيٌّ].

و قــال في (ص:202): [إن ما صــدق عليه الســواد، من الأمور الذهنية، مغايرٌ لما صـدق عليه الوجـود؛ فـإن الأول هوية خارجية، و الثاني أمر اعتباريٌّ].

و ليس بشيء أيضاً، قول صـاحب (الأسـفار): [إن الوجـود الحقيقي، هو نفس التحقق، فكيف لا يكون موجوداً].

لأنا ننقل الكلام إلى التحقــق، و نقــول: التحقق غــير المتحقق، كما أن الوجود غير الموجود.

و منهـا: أن الوجـود لو فرضـنا، أنه موجـودٌ، فلا نسـلم أنه موجودٌ، متضمن للوجوب بطبعه، بأن يكون موجـوداً فـوق الموجود؛ أي موجـوداً واجب الوجـود، حـتى يسـتحق<232> بهذه الخاصية، أن يكون حقيقةَ اللـه، و عينَ ذاتـه؛ كما هو أساس دعوى الطائفتين الوجوديتين.

و اسـتدلالهم عليه بــ "أن الوجــود لا ينفك من الوجــود، لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه؛ و ليس وجوب الوجود غير هذا"؛ مغالطةٌ منهم مع أنفسهم، لا تقاوم أمام نظرة صادقة.

لأن استحالة انفكاك الوجود من نفسه، الـذي هو الوجـود، إنما تكفل له ضـروريا كونَه وجـوداً، لا كونه موجـوداً؛ فلا يكون واجب الوجود.

ألا يــرى أنهم يقولــون: "لا وجــود للموجــود"، دفعــاً للتسلســل، فكيف يكــون واجب الوجــود، في حين أنه لا وجودَ له؟

و هذا يدل أيضاً على: أن الوجود غير موجود، لأن الموجود ماله الوجود، و الوجود لا وجود له.

ثم إنه لو كان الوجود واجب الوجود، لكان كل وجود كذلك، و لم يختص بالوجود المجعول حقيقة اللـه، إذ لا فـرق بين وجـودٍ و وجـودٍ في اسـتحالة انفكاكه من نفسـه، أي من كونه وجوداً.

و الاستعانة باختصاص فرد واحدٍ من أفـراد الوجـودِ باللـه، تراجعٌ عن أساس الدعوى، التي هي استنباط الوجوب من الوجود.

و منها: أن الوجـود المحض، المجـرد عن كل شـيء، حـتى عن الماهية، التي يكون بها كل شيء ذلك الشيءَ؛ كما هو مـذهب الفلاسـفة في حقيقة اللـه، لا يمكن أن يكـون هو الله، الذي خلق السماوات و الأرض، و الشمس، و القمـر، و النجـوم مسـخرات بـأمره، و خلق الأرواح، و العقـول، و ذويهـا؛ لخلو الوجـود المجـرد عن كل شـيء من الحيـاة، و

العلم، و القدرة، و الإرادة؛ فهو وجودٌ مجردٌ عن كل شيء، كالعجلة الدائرة في الخلاء.

و هذا بديهي عند العقل السليم، الذي لم تفسده أسطورة الوجود، و هذه البداهة مع بداهة كون الوجود مصدراً، لا يكون له معنى الوجود، و كوناً لا يكون له معنى الكائن؛ لاسيما عند التزام كونه غير الموجود الكائن، و تفضيلِه عليه، هما اللتان كانتا أول دافع لي إلى تدقيق مذهب الفلاسفة الوجودية، و التعمق في نقده.

بقي، أن صاحب (الأسفار)، يطنب في ادعاء أن: "المجعول في الموجودات الممكنة، وجودُها<233>، لا ماهياتها".

و يقول في (ص:9): [إن الوجود نفس ثبوت الماهية، لا ثبوت شيء للماهية].

و لك أن تقول: بدلاً من نفس ثبوت "الماهية"، ثبوت "نفس الماهية"؛ و إثبات "نفسُ الشيء"، جعلُه جعلاً بسيطاً، كما أن إثبات "شيء لشيء"، جعلُه جعلاً مركبا.

فإذا كان الوجود نفسَ ثبوت الماهية، أو ثبوتَ نفس الماهية بكون الإيجاد إثباتَ نفس الماهية، و جعلَها، لا جعلض وجودها؛ و هو مذهب المتكلمين، و الفلاسفة الإشراقيين.

و يؤيده أن الخلق الذي يرادف الجعلَ البسيط، يتعلق في كلام الله دائماً بالماهيات، لا بوجودها؛ فيقال: "الله الذي خلق السماوات و الأرض"، و لا يقال: "خلق وجود السماوات و الأرض"؛ و يقال: "الله خالق كل شيء"، و لا "خالق وجوده"؛ و المخلوق، هو المجعول بعينه.

و قد جاء في كتاب الله التعبير بـ "الجعل" أيضاً، مثل: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾، و ﴿جعلَ الظلمات و النور﴾، و ﴿و جعلنا سراجا وهاجا﴾؛ فاعتبار المجعول وجد المخلوقات، لا أنفسها، التي هي ماهياتها تعسفٌ في التفلسف، على خلاف العقل و النقل.

و ليس جعل نفس الماهية، كجعل المشمش مشمشا، الذي هو جعلٌ مركبٌ، و تحصيلٌ للحاصل.

و ما ذكره في (ص:104) -تأييداً لكون المجعول هو الوجود، لا الماهية-، من أن: [المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلة، و قد تحقق كون الواجب عين الوجود الموجود بنفس ذاته؛ فالفائض عنه يجب أن يكون وجودَ الأشياء، لا ماهياتها، لفقد المناسبة بينها و بينه تعالى].

فكأن الله، الذي هو الوجود عند الوجوديين، يجب أن يكون ما يخلقه وجوداً، و لا يمكنه أن يخلق موجوداً؛ فالخالق، و المخلوق، كلاهما الوجود، و إن كان الوجود الأول على زعمهم الوجود الواجب، و الثاني الوجود الممكن.

ثم أورد بصدد تأييد هذه الفكرة، كلام الشيخ الرئيس ابن سينا، في بعض رسائله، الذي قال في آخره: [كل منفعل عن فاعل، فإنما ينفعل بتوسط مثال، يقع منه فيه، و ذلك بيِّن بالاستقراء؛ فإن الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام، بأن يضع فيه مثالها، و هو السخونة، و كذلك سائر القوى من الكيفيات...

و النفس الناطقة، إنما تفعل في نفسٍ ناطقةٍ، مثالَها، و هي الصورة،و العقلية المجردة؛ و السيف<234> إنما يضع في الجسم مثاله، و هو شكله، و المِسَنُّ إنما يحد السكين، بأن يضع في جوانب حده، مثالَ ما ماسَّه، و هو استواء الأجزاء، و مَلاستها].

ففيه قياس فاعليته تعالى، الذي ما أشهده، و لا قدوتَه الفلاسفَة، خلق السماوات و الأرض، و لا خلق أنفسهم، بفاعلية العلل المادية.

و الله تعالى متعالٍ عن هذا القياس علواًّ كبيراً، إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن، فيكون.

و فيه أيضاً: اعتبار صدور الكائنات من الله تعالى، بطريق الفيضان، و النبعان، و الانبعاث؛ لا بطريق الخلق من عدمٍ، الذي هو مذهب المليين.

و يؤيد ما قلنا أنه قال نقلاً عن بعض العرفاء -على تعبيره- بعد نقل كلام الشيخ الرئيس: [لا ينبعث من الشيء ما ليس عنده، فثبت صحة قول من قال: "الماهية غير مجعولة، و لا فائضة من العلة"، فإن الماهية ليست إلا ما به الشيء شيء ممتاز عن غيره من الفاعل، و من كل شيء].

أقول: فمن أين إذن نشأت هذه الماهيات، التي يلزم أن تكون هي ذوات الأشياء، لكونها ما به الأشياء أشياء، يمتاز بعضها عن بعض؛ و هي منقطعة الصلة بالفاعل الجاعل؟

من أين نشأت، و اتصلت بالوجودات المجعولة؟

و لا يكفي في جواب هذا الاستفهام ما يقولون من أنها: "أمور اعتبارية"، و "أن ذوات الأشياء تلك الأشياء"، أعني الماهيات.

و يرد بعد هذا سؤال: من ذا الذي اعتبر تلك الماهيات، التي هي أمورٌ اعتبارية، غير موجودة؟

فإن قلنا: نحن المشتغلين بالبحث و المناظرة في هذه المسائل المعتبرون؛ فإننا أيضاً من جملة الماهيات، التي هي أمور اعتبارية، غير موجودة، مع أن الوجودات وجودات تلك الماهيات؛ فيالها من ماهيات تملأ العالم بوجوداتها، و هي معدومة!

و كان الأولى بمذهب "اعتبار الماهيات" -حتى بعد وجودها أموراً اعتبارية، غير موجودة؛ كما هو رأي صاحب الأسفار-، أن لا يكون وجودات الماهيات مضافة إليها، و يُعتبر الكل وجود الله، كما في<235> مذهب "وحدة الوجود"، لكن صاحب الأسفار لا يرتئي بالضبط أحد المذهبين، و إنما هو ممثلٌ لمذهب الاضطراب بينهما.

و الذي يتضح من هذه الأفكار، المنطويةِ على الضلالاتِ البعيدة، هو شدة اتصال التصوف الوجودي، و امتزاجهِ بالفلسفة الأجنبية عن الإسلام.

فحديث "مناسبة المعلول بعلته"، ثم "عدم انبعاث ما ليس عند الله، من الله"، و "اتخاذ الخالق و المخلوق من الوجود المفترق عن الموجود"؛ كل ذلك مما لا يبقى بعده محلٌّ، حتى لتعبير "الخلق"، و "الخالق"، و "المخلوق".

نغماتٌ تُعبِّد الطريق من الفلسفة، إلى "وحدة الوجود"، التي سماها الغربيون، المؤلفون، في تاريخ الفلسفة: "الفلسفة البدعية".

فكما قالت الفلاسفة الوجوديون: [المعلول لا يكون إلا من جنس العلة].

و إن كان لا جنسَ لها؛ تقول الصوفية، و يقول صاحب "الأسفار": [إن العالم شؤون الوجود الحق، و تطوراته، و تنزلاته].

و يقول الفيلسوف الألماني "شيللينغ" بـ "سقوط اللامتناهي"، يعني الله، "إلى المتناهي"؛ و بـ: [أنه المسئول عن السيئات، التي هي نتيجة سقوطه، و إرسالِ نفسه؛ فلماذا أراد أن يكون هذا العالم، مع كونهِ نزولاً لِه].

و يقول "متره أفكار"، من فلاسفة القرون الوسطى، الباطنيين، الاتحاديين: [إن الظمآن لا يشرب، إن لم يجد في الماء علامةً من الله].

و يقول شيخ الصوفية الوجودية، الأكبر، صاحب الفصوص، في فص نوح: [إن للحق في كل خلق ظهوراً خاصاًّ، و هو

الظاهرُ في كل مفهوم، و هو الباطنُ عن كل فهم، إلا عن فهم من قالَ إن العالم صورتهُ، و هويته، و هو -أي العالم- الاسم الظاهر].

و يقول في "فص هود": [فقل في الكون ما شئت؛ إن شئت قلت: "هو الخلق"، و إن شئت قلت: "هو الحق"، و إن شئت قلت: "هو الحق الخلق"، و إن شئت قلت: "لا حق من كل وجه، و لا خلق من كل وجه"، و إن شئت قلت بالحيرة في ذلك].

و يقول الشيخ عبد الكريم الجيلي، مؤلف "الإنسان الكامل": [فلا تقل: "أين الله"؟ و "أين العالم"؟ فما ثم إلا الله، المسمى بـ "العالم"].

و يقول ملاحدة الماديين: "ما ثم إلا العالم<236>، المسمى باسمه".

و قال القاشاني، في شرح الفصوص (ص:182): [النفس الإلهية عين الطبيعة].

فكل هذه الأقوال، يشف عن مبدأ واحد، و هو قصر النظرِ على العالم المحسوسِ، و عدمِ قبول موجودٍ وراءه؛ فإن كان اللهَ، انتفى العالم؛ و إن كان العالم، انتفى الله؛ و هكذا يكون "التوحيد الوجودي".

على الرغم من حسن ظن المسلمين، الغافلين به، و بأهله المبتدعين هذه البدعة، البعيدة من الحق بُعد السماء من الأرض.

فالملاحدة المادية موحدون عند الصوفية الوجودية، لعدم اعترافهم بموجودٍ فيما وراء العالم المحسوسِ، و ليسوا بثنويين، مثل المتكلمين، الذين يعترفون بموجودين: "الله"، و "ما سواه"!!

و عرفاء الوجودية، معنى توحيدهم عندنا، أنهم قاصروا النظر على العالم المحسوس، غير مجاوزيه إلى ما وراءه، بل النافين لغيره، على خلاف ما اشتهر من أنهم نُفاة العالم المحسوس[98]؛ و الذي سماه صاحب الأسفار، ببعض العرفاء، القائل: [لا ينبعث من الشيء، ما ليس عنده]؛ يمكن أن يكون بعض الفلاسفة.

و الفلاسفة كلهم عرفاء عنده، حين لا يوجد في المتكلمين عارفٌ واحدٌ.

كما قال عنهم، فيما نقلناه عنه سابقاً: [و للثنويين الويل مما تصفون].

و لا يُدرى كيف يستسيغ الرجل لنفسه فكرة وحدة الوجودِ، مع أخذ هؤلاء القوم -أعني المتكلمين- حظهم من الوجود، و لو باسم الثنويين؟

و كيف يتحد الرجل في الوجود، مع أولئك الخصماء في المذهب؟

فلله درهم<237> و للرجل الويل منهم، حيث ينقضون بوجودهم مذهبه، لو لم يوجد أدلة ناقضةٌ له، من بدائه العقل، و النقل.

---

[98] حتى إنه لو كان العالم المحسوس غير موجود، كما يدعيه أصحاب مذهب وحدة الوجود، في ظن الظانين بهم خيراً، حيث يظنون أن أصحاب هذا المذهب من شدة استهانتهم بوجود العالم، ينفونه، و يخصون كل الأهمية بوجود الله تعالى...
لو كان العالم المحسوس معدوماً، لانعدم الله معه عندهم، إذ لا موجود في مذهبهم غير هذه المحسوسات، التي نسميها "العالم"، و يسمونها "الله"؛ فهذا هو معنى نفيهم العالم.
و ليس معناه: أنهم لا يقيمون لوجود العالم وزناً، و لا يعيرونه أهمية فوق أهمية العدم؛ بل أهمية وجود ما نسميه العالم عندهم أعظم بكثير مما عندنا لكون وجوده وجود الله.
انظر قول صاحب "الإنسان الكامل"، المنقول آنفاً: [لا تقل أين الله؟ و أين العالم؟ فما ثم إلا الله، المسمى بالعالم].
و قد سمعت أيضاً صاحب الفصوص: إن "العالم" اسم الله "الظاهر".

******* ******* ******* ******* ******* ******* *******

فقد تبين بطلان ادعاء أن الوجود يحتاج إليه كل شيءٍ، و هو الغني عن كل شيءٍ.

تلك الدعوى التي بنى عليها الفلاسفة، و الصوفية، الوجوديتان، و أنصارهما، العلاليَ، و القصورَ؛ بل جعلوها عرش الألوهية، و أجلسوا عليه الوجودَ؛ فبعضهم الوجود المجرد، و بعضهم الوجود المطلق.

و كنا قد سمعنا أمماً جاهليةً عبدوا الشمس، أو النجوم، أو الأوثان.

و لم يكن يخطر بالبال أن أناساً من العلماء، و الحكماء، و العرفاء، يبلغ بهم السخف، و السفه أن يكونوا عبدةَ "الوجود"..

الذي هو "غير الموجود"..

أو "حالٌ بين الموجود و المعدوم"..

أو على الأكثر "شيءٌ غير مستقل بالمفهومية، و الموجودية"...

يتوهمونه: "موجوداً واجب الوجود، قائماً بذاته، قيوماً لغيره".

فأَحْرِ بهم، أن يقال: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم و آباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾.

و المهم هنا، اشتراك الفلاسفة، و أنصارهم من أجلة العلماء المتكلمين، المتأخرين، مع الصوفية، في الدعوى الأساسية لهذه الأسطورة، و هي: "احتياج كل شيءٍ في تحققه إلى الوجود".

حتى إن العلامة التفتازاني، لم يعلق عليها شيئاً من النقد عند ما نقلها عن الفلاسفة، في شرح "المقاصد"، جواباً للاعتراضِ المُورد عليهم، بأنه: لمَ لا يجوزُ أن تكون تلك الحقيقة، المخالفة لسائر الحقائقِ، المتحققةِ بنفسها، الغنية عما سواها، غير "الموجود"؟

فكأنه تقبَّل كون "الوجود، إله العالم"، مستنداً إلى هذه الخرافةِ، التي هي احتياج كل شيءٍ في تحققهِ إلى "الوجود".

و لا شك أن "الوجود" في هذا الكلام على معناه الحقيقيِّ، المعروفِ، المفهومِ لكل أحدٍ، أعني الكون في الأعيانِ؛ و هو الموافقُ لتفسيرهم أنفسهم بـ "التحقق"، لا "الوجود"؛ الذي جعله الفلاسفة "حقيقة الله"، و الذي "لا تُعرف حقيقتهُ، المخالفةُ لسائر الموجوداتِ".

إذ لو<238> كان ذلك، فمن أين علموا حاجةَ كل شيءٍ، في تحققهِ إليه؛ و هم لا يعلمون حقيقته؟

فإذن إن صح هذا الكلام، الموجبُ لتأليه الوجودِ، أوجبَ تأليهَ الوجود المطلق، المعلوم المعنى، و هو مذهب وحدة الوجود، الذي يأباه الفلاسفة، و يشدد العلامة التفتازاني في إبطاله[99].

---

[99] و لهذا العلامة رسالةٌ في الرد على الصوفية الوجودية، يحاول بعض أهل العلم، من متصوفة زماننا، كمؤلف "اضمحلال مذهب الماديين"، أن ينسبوها إلى مؤلف غير التفتازاني، المشهورِ، و يحددوا بهذه الطريقة من أهمية الرسالة، مع أن تشدد التفتازاني في "شرح المقاصد"، ضد هذا المذهب ليس بأقل مما في تلك الرسالة.
و لو كنت أنا مكان أولئك البعض، لأخذت التفتازاني -بدلاً من نفي عنه- بأنه: كيف ينبذ مذهب الصوفية الوجودية بكل شدة، مع ميله إلى مذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله، ذلك المذهب الذي هو منشأ المذهب الوجودي الصوفي، و الذي لا يقل بطلانُه عن بطلانِه.
و لهذا نرى ألسنة غير التفتازاني، ممن يؤيدون مذهب الفلاسفة، كالجلال الدواني، و السيلكوتي، و الكلنبوي، لم تطل ضد مذهب الصوفية الوجودية، كأنهم .... بالارتباط الوثيق بين المذهبين، فلاينوهما معاً؛ و موقفهم في هذه المسألة، إذا قيس بموقف العلامة التفتازاني كان كل منهما أعجب من الآخر.

فمذهب الفلاسفة، بالنظر إلى أقوى أسسه، الذي اشتركوا فيه مع الصوفية، يجرهم إلى مذهب الصوفية الوجودية، المسلَّم بطلانهُ؛ و ما يجر إلى الباطل، باطلٌ <239>.

و مما يجلو بطلانَ كل من ادعاء أن: "الوجودَ موجودٌ بنفسه؛ في حين أن الموجودَ موجودٌ بالوجودِ"؛ و ادعاء: "أن كل شيءٍ يحتاج في تحققه إلى الوجود، و هو غنيٌّ بنفسه عن كل شيء".

ذينك الادعائين، المستلزمين لكون الوجود هو الله، الواجب الوجود، المستحيل العدم؛ و اللذين تأسس عليهما كل من مذهب الفلاسفة، و الصوفيتين الوجوديتين...

مما يجلوا بطلانَهما، بل بطلان دعوى كون "حقيقة الله، الوجود": أنه إن صح ذلك، فلا حاجة إلى إثبات الواجب بأدلته المعروفة، و أمام أعيننا الوجود بوجودهِ، و وجوبهِ، مغنياً عن تلك الأدلة، التي عُني بشأنها علماء الشرق و الغرب الإلهيون، و فيهم الفلاسفة، الذين نحن بصدد مناقشتهم الحساب.

فلماذا عُنوا بإثبات الواجب، ساهرين الليالي تفكيراً في إتقانه، و تمحيص أدلته عن الشبهات، و الاعتراضات، متوسلين في الوصول إلى غايتهم العليا بأقصى الوسائل و أصعبها على كثير من الأذهان، كـ "إبطال التسلسل"، بالبراهين المعروفة عندهم؛ و معتبرين كل هذه الاجتهادات قضاءً لديون عقولهم إلى بارئهم.

فما بالهم، و هم تاركون أقصر الطرق، و أسهلها، و سالكون الصعاب الأباعد؟

و كيف ينكر الله منكروهُ؛ فهل يمكن إنكار الوجود؟

فإن كان المنكرون، و المثبتون جهلوا أن الله هو الوجود؛ فأنكره المنكرونَ، و اجتهد في إثباته المثبتون؛ أفليس يكفيهم علمهم بأن الوجود واجب الوجود، مستحيل العدم، بناءً على الدعويين المذكورتين، القائلتين بأن "الوجود موجودٌ بنفسه<240>"، و إن كل شيءٍ يحتاج في تحققه إليه، و هو غنيٌّ بنفسه عن كل شيء؟

و لهذا ترى الصوفية وفَّوا دعواهم حقها، فاستغنوا عن إثبات الواجب.

فهل أصدقاؤهم، أو أساتذتهم الفلاسفة الوجوديون، و أنصارهم من المتكلمين؛ شاكّون في صحة دعواهم، بأن: "الوجود واجبُ الوجودِ"؛ أو في صحة مذهبهم، القائل بأن: "الله هو الوجود الخاص"؛ أو في أن "الوجود الخاص، يتمشى فيه ما يتمشى في الوجود المطلق من وجوب الوجود"؟؟

حتى إنهم لا يستغنون عن إثبات الواجب بأدلته، كما استغنى أصحاب مذهب الوجود المطلق، و الشك في هذا الأخير أيضاً مفسد لمذهبهم.

و ليس أهم مهمتي في هذا المبحث من الكتاب، رغم كونه معقوداً لدرس مسألة وحدة الوجود، إبطالَ مذهب الصوفية الوجودية، لأنه غني عن الإبطال، باعتراف أصحاب أهل المذهب أنفسهم، بأنه وراء طور العقل، و بما يترتب عليه من الأقوال الجنونية، التي تجدها مكتوبة في "الفصوص"، و غيره.

و إنما أهم مهمتي، التي يمتاز بها هذا الكتاب إن شاء الله، إبطالُ مذهبٍ هو أساس مذهب وحدة الوجودِ، أعني به مذهب الفلاسفة، الذي يقام له وزنٌ كبيرٌ في علم الكلام، كلام مذهب المتأخرين عن الإمام الرازي، الذي لم يفتنهُ رضي الله عنه سحرُ كلمة "الوجود"؛ و ليت الجائين بعده اقتفوا أثره، بدلاً من اقتفائهم أثر المحقق الطوسي، نصير الفلاسفة، و ناقد كتب الإمام.

<u>و صفوة القول</u>: أن الفلاسفة اطلعوا في زعمهم على كيفية كون "الله واجبَ الوجود"؛ بأن قالوا: "لكل شيءٍ ماهية، و وجودٌ يفترق عنها في التصور؛ لكن الله تعالى وجودٌ من غير ماهيةٍ، فماهيتهُ الوجودُ المحضُ؛ و بهذا يكون الوجودُ ضرورياًّ له، مستحيلَ الانفكاك منه؛ فإن جاز انفكاك الشيء من نفسه، فالوجودُ ينفك من الله".

فضمنوا له ضرورة الوجودِ، بأن جعلوه نفس الوجود، و لا يكون للهِ وجوبُ وجودٍ أبلغَ من هذا.

فهذا هو منشأُ مذهب الفلاسفةِ، و خلاصتهُ: اكتشافُ سرٍّ طالما خفي على عقلاءِ البشرِ<241>، و هو أن الله الواجبَ الوجودِ، الذي كانوا بحثوا عنه، و لم يجدوه، أو بالأصح لم يستطيعوا تعيين حقيقته؛ هو الوجود نفسه.

و قد أعجب الصوفية الذين مهمتهم التفتيش عن الله، ليكونوا عارفين به، واصلين إليه؛ هذا الكشفُ المزعوم النظري، الذي ظنه الكثيرون الكشف الخاص بالمتصوفة.

إلا أنه لما لزم لأن يكون الوجودُ واجب الوجودِ، أن يكون كل وجودٍ في كل موجودٍ كذلك؛ و لم يتجرأ أصحاب هذا الكشف، أعني الفلاسفة على القول به، لكونهم مقيدين بطور العقل.

و ورد عليهم أيضاً: أن الوجود ليس بموجود، بله أن يكون إلهاً واجبَ الوجودِ، فكشْفهم هذا يجعل الله غير موجودٍ، بينما يجعله واجبَ الوجودِ...

لهذا و لذاك ابتدعوا، أي الفلاسفة، وجوداً خاصاً، موجوداً قائماً بذاته، مخالفاً لسائر الوجودات غير معلوم الحقيقة، فجعلوا لهذا الوجود الخاص امتياز الموجودية، و القيام بذاته؛ و ليس هذا الوجود الخاصُّ، بمعنى الكون في الأعيان؛ و إن كان بمعنى الكون، فهو مخالفٌ لسائر الأكوان.

مع أن ألفاظ "الوجود"، الذي تكرر ذكره في رواية الكشف المزعوم، كان كلها بالمعنى المعروف، أي الكون

و إني لا أتردد في القول بأن هؤلاء العلماء المتكلمين لم يخطئوا في أي مسألة علمية، ما أخطأوا في هذه المسألة.

و لم يوجد في علماء الغرب من ضل، فقال: "إن الله وجودٌ"؛ عدا "مالبرانش"، القائل بـ: "إن الله وجودٌ كليٌّ"، أو "وجود الوجوداتِ"؛ و ربما قال: "وجودٌ" بلا قيد، و بالآخرةِ وجودٌ غير معين.

و إن وجدَ من قال: "أكمل"، أو "موجودٌ أكمل"؛ حتى إن الاتحاديين في الغرب "بانتائيست"، لم يكن جنونهم من افتتانهم بكلمة "الوجود"، و لا استهتارهم في التكلم عن الله، بدرجة استهتار صاحب "الفصوص"، و حتى إن مذهب وحدة الوجود يعتبر في تاريخ الفلسفة عند علماء الغرب "فلسفة بدعية".

و قد اعترض "بول زانه"، مؤلف "مطالب، و مذاهب"، على هذا المذهب، بأنه: "لو صح اتحاد كل موجود مع الله، في الوجود؛ بمعنى أنه لا وجود له غير وجود الل، لكان كل منا نحن البشر يشعر بأنه الله".

و أنا أقول: لو اتحد كل موجودٍ مع الله، فمن أين جاءت فكرة إنكار وجود الله، في الملاحدة؟

لأن أصحاب هذه الفكرة، لا يمكن أن يكونوا عين الله، و لا ظلاله.

و لو قيل: إنهم مظاهر، اسم "المضل".

فالإلحاد ضلالٌ، لا إضلالٌ؛ و ليس في أسماء الله "ضال".

و قد يجد بعض الناس علاقةَ مذهب الفلاسفة الفكريين في الغرب، بمذهب وحدة الوجود، بسبب قولهم بأنه: "لا وجود للعالم، إلا في إدراكنا"؛ <u>و بين المذهبين عندي بونٌ بعيدٌ:</u>

<u>فأولاً:</u> أن الفكريين "إيده آليست" ذهبوا إلى ما ذهبوا، لعدم السبيل إلى إدراك الخارج للذهن، الذي لا يخرج من الإنسان؛ فدافعهم إلى مذهبهم: "فلسفة الإدراك"؛ و دافع الصوفية إلى مذهب وحدة الوجود: "فلسفة الوجود".

<u>و ثانياً:</u> أن الفكريين ينفون وجود العالم، على معنى أنهم لا يدرون وجوده، لعدم وصول الإدراك إليه؛ و الصوفية الوجودية لا شك لهم في وجود المحسوسات، التي نسميها "العالم"، و هي في الحقيقة "الله في صورة العالم"، إذ لا موجود عندهم غير الله.

فيلزم على قولهم، أن يكون الموجودات التي نراها في صورة العالم، و لا نرى موجوداً غيرها، هي الله.

في الأعيان، و مقابلة العدم، أي عدم الكون في الأعيان، و كانت جاذبيته المسلتلزمة لوجوب الوجود، حاصلةٌ له من معناه المفهوم المعلوم الحقيقة.

فالمطلوب من جعل ذات الله، عبارة عن نفس الوجود، لا شك أنه وضع ضمان لوجوب وجوده، بمعنى وجوب كونه في الأعيان، و كذا عدم انفكاك الوجود من نفسه، الموصل إلى هذا المطلوب، يلزم أن يكون بمعنى ضرورة الكون في الأعيان.

فاللجوء إلى تغيير هذا المعنى، عند الجواب عن الاعتراضات، الواردة على مذهبهم تقهقرٌ يفسد كشفَهم المزعوم، حتى إنه يفسد صحة إطلاقِ لفظ "الوجود" على هذا المعنى، الغير المعروفِ، الذي لا تعلم حقيقته، و لا تعرَّف، إلا بأنها مخالفةٌ لحقائقِ سائر الوجودات.

فمن أين إذن علموا أنه وجودٌ؟

و من أين علموا إن كان وجوداً، أنه وجودٌ موجودٌ، قائمٌ بذاتِه، على خلاف سائر الوجوداتِ؟

و كيف اقتنعوا بأن "الوجود"، بالمعنى المعروف، المطلوب عدم انفكاكهِ من الله، عدمَ انفكاك الشيء من <242> نفسه؛ ليتسنى له "وجوب الوجود"، لا ينفك من هذا "الوجود"، بالمعنى الغير المعروفِ، عدمَ انفكاك الشيء من نفسه؟

فإن كان سبب كل هذه الامتيازاتِ لهذا "الوجود الخاص"، بالمعنى الغير المعروف، اختصاصَه باللهِ، فذاك هو المصادرةُ على المطلوبِ، التي أوضحناها مراراً فيما سبق.

و مما يفسد كشفهم، ثم تقهقرهم عما يلزم من كون كل وجودِ في كل موجود إلهاً واجب الوجود، إفساداً بليغاً، أنه إن صح كون استحالة انفكاك الوجود من الوجود، استحالة انفكاك الشيء من نفسه، يُصعد الوجود إلى مرتبة واجب الوجود، التي هي مرتبة الألوهية.

فهذه الأسطورة تنطبق بعينها على "الوجود" بمعنى الكون في الأعيان، الذي أهمله الفلاسفة بغير حق، فلم يجعلوه حقيقة الله، حين جعلوا الوجود حقيقة الله، بل أبعدوه عن الله، و قالوا إنه: عرضٌ عامٌّ، خارجٌ عن حقيقته...؛ تنطبق عليه.

فيقال: إن "الوجود"، بمعنى الكون في الأعيان، لا ينفك من الوجود بمعنى الكون في الأعيان، لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه؛ و هذا كافٍ في كون الوجود، بمعنى الكون في الأعيان، إلهاً واجب الوجود؛ على رغم الفلاسفة، و أنصارهم، الذين احتكروا وجوب الوجود، للوجودِ الخاص، الذي لا يستطيعون تعيين معناه حق التعيين[100].

بل عدم انفكاك الوجود، بمعنى الكون في الأعيان -الذي به يتحقق وجوب الوجود- من الوجود، بمعنى الكون في الأعيان، أبلغ، و أظهر بكثير من عدم انفكاك الوجود، بمعنى الكون في الأعيان، من الوجود الخاص، غير المعلوم المعنى.

و معنى هذا الكلام: أن مذهب وحدة الوجود، التي هي اعتبار الوجود، بمعنى الكون المطلق في الأعيان، الموجود في كل موجود، إلهاً واجب الوجود، و التي تقهقرت الفلاسفة في مذهبهم كيلا يقعوا في هاويتها، هذا المذهب يلاحقهم، فيلحقهم في كل خطوةٍ من خطواتِ فرارهم منه.

فلما رأى الصوفية أن أساتذتهم الفلاسفة اعتراهم التلعثم، و الإحجام في الطريق، التي اكتشفوها، و لم يُتموا روايتهم، التي أعجبت الصوفيةَ كل الإعجاب.

أخذوا مهمة إتمامها على عواتقهم، و ادعوا وجود الوجود، بالمعنى المعروف المطلق، في الخارج؛ بل ادعوا أنه الموجود الوحيد، و تقبلوا ما لزم مذهب الفلاسفة، و لم يجترئوا هم أنفسهم أن يتقبلوه، و يتحملوا تبعته من كون الوجود واجب الوجود، أينما كان، و الموجوداتِ التي نعتبرها متصفةً بالوجودِ، معدوماتٍ، و أوصافاً اعتبارية، و إنما الموجودُ وجودها، الذي يتصف هو بها، و لا تتصف هي به.

و زين لهم دعواهم هذه، المتصادمة ببداهة العقل، و النقل، كونُ الموجودات غير الله، كالمعدوم بالنسبة إلى وجود الله، لا سيما فيما ينبغي أن يكون في نظر الصوفي المتوجه بكليته إلى الله؛ و تغاضوا عن الفرق المهم بين: "كون الشيء في الحقيقة كالعدم"، و بين "كونه عدماً حقيقياً"؛ و عن الفساد العظيم، المترتب على ضم هذه الوجودات، التي هي بمنزلة العدم إلى وجود الله.

فلا يستصغر الصوفي الوجودي، وجودات الممكنات، أو ينكرها، كما يظنه كثير من الناس، بل يعتبرها أيضاً وجودات الله، حيث يجعل اللهَ الوجود المطلق؛ فهذا أصل مذهبي الفلاسفة، و الصوفية الوجودية.

و يفهم منه: أن التغيير في معنى "الوجود" المعروف، سواءً كان بحمله على "مبدأ الآثار الخارجية"، أو على الوجود الخاص، المختلف في حقيقته عن وجودات الممكنات، خاصٌّ بمذهب الفلاسفة، لا يجري في المذهب الصوفي، و لا حاجة فيه إليه.

كما أن دعوى كون الوجود على إطلاقه، موجوداً، بل أحق بالموجودية من الموجود، لكونه موجوداً بنفسه؛ و كون الموجودِ، موجوداً بالوجودِ؛ يلزم أن تكون خاصة بالمذهب الصوفي، غير جارية في مذهب الفلاسفة، و إن وقع الخلط في كلام أنصار كل من المذهبين بما يخص الآخر <244>.

******* ******* ******* ******* ******* ******* *******

و آخرُ تلخيصٍ للمقام: أن المذهب الوجوديَّ، الناشئ من القول بأن "وجود الله، عين ذاته"؛ و المفسر بأن "الله هو الوجود المطلق" -كما هو مذهب الصوفية-، أو "الوجود، المجرد عن الماهية"، كما هو مذهب الفلاسفة: <u>معناه على الأول:</u> أن يكون الله كل شيء؛ <u>و معناه على الثاني:</u> أن لا يكون الله أي شيء، أي أن لا يكون موجوداً.

فالمذهبان على طرفي نقيض، بالرغم من أن بعضهما وليدُ بعضٍ.

أما كون الله كل شيء، في مذهب الوجود المطلق، فظاهر؛ لأن الله هو الوجود، لا يتكون أي موجودٍ إلا به؛ و أما أن كون الله وجوداً مجرداً عن الماهية، يؤدي إلى كون الله غير موجودٍ؛ فلأن الوجود، الذي هو مقابل العدم، لا يوجد مجرداً عن الماهية؛ و لا يمكنه أن يوجد، لكونه من مقولة الإضافة، و من المعقولات الثانية؛ فلا يوجد إلا مضافاً إلى غيره، و لا يستقل بالفهم.

فإذا قلت: "وجودٌ"؛ يقال: "وجودُ ماذا"؟

---

[100] فإن اعترض معترضٌ، بأن: الوجود بمعنى الكون، معنى مصدري، لا يصلح لأن يكون إلهاً؟
يجاب: بما أجاب به أنصار مذهب الفلاسفة في الوجود الخاص، أن المراد منه ما صدق عليه الوجود، بمعنى الكون، لا المفهوم.
و كذا قولهم: الوجود موجودٌ بنفسه، و الموجود موجودٌ بالوجود، يمشي في الوجودِ، بمعنى الكونِ مشياً ظاهراً، و إن كنا نحن نلتزم صحة هذين الجوابين.

فإما أن تعين المضاف إليه، فتقول وجود كذا، أو كذا؛ و منه: "وجود الله"، مضافاً إلى "الله"؛ فوجود المضاف إليه معقولٌ، و وجودهُ المجرد عن الإضافة غير معقولٍ[101].

و إما أن تطلِق، فتقول: "وجود أي شيءٍ كان".

أما إذا قلت: "وجودٌ، بشرط عدم الإضافة"[102]، فمعناه<245>: يكونُ وجوداً، بشرط عدم الوجود؛ لأن الوجودَ مضافٌ، فيكون عدم إضافتهِ، إعدامَه نفسِه؛ و يكون هذا الوجودُ، وجودُ ما ليس بموجودٍ.

فكل موجودٍ له ماهيةٌ، هو بها هو، و وجودٌ يضاف إلى ماهيتهِ، و هو معقولٌ ثانٍ، كما أن الماهية معقولٌ أولٌ؛ لأن وجودَ أي شيء في الخارجِ، و عدم وجودهِ، إنما يعقلُ، بعد أن عُقلت ماهيتهُ، و عيِّن هو بها.

فالوجودُ المشروطُ بعدم اقترانِه بالماهية، وجودٌ بشرطِ عدمِ الوجودِ، الذي له الوجودُ، بأن يكون وجودٌ، و لا يكونَ هناك موجودٌ؛ فهذا الوجودُ هو الله في مذهب الفلاسفة، و هو الوجودُ المحالُ في مذهبِ العقلِ[103].

و دافعهم إلى التزامِ كون الله الوجودُ، ثم التزام إبعاد هذا الوجودِ عن الماهيةِ، محاولةُ الفرار من التركيبِ، فإذا كان لله ماهيةٌ، و وجودٌ، كسائرِ الموجودات كان اللهُ مركباً تركيباً ذهنياً على الأقل، و المركب يحتاج إلى جزئه، فلا يكونُ واجباً.

فاضطروا إلى التخلي عن ماهية الله، أو وجودهِ، و لم يُمكنهم التخلي عن وجودهِ؛ فتعين التخلي عن الماهيةِ[104].

مع أن الماهيةَ من غيرِ وجودٍ، أهونُ من الوجودِ من غير ماهيةٍ، و أقلُّ منهُ بعداً عن العقلِ؛ لكونها ممكنةٌ في حد ذاتها، كالعنقاءِ لها ماهيةٌ، و ليس لها وجودٌ؛ و لا يُتصورُ وجودٌ من غير ماهيةٍ.

و بعبارةٍ أخرى: من غير موجودٍ، فهو أبعدُ عند العقل من "المادةِ بلا صورة"، أو "الصورةِ بلا مادة".

و لا يَغرنّك تمحلاتُ أنصار مذهب الفلاسفةِ، و تنقلاتهم في تفسير "الوجودِ"، الذي<246> جعلوه عين ذات الله، لأن الوجود المجرد عن الماهية -على أي معنى كان- مضافٌ، لا يستقل بالمفهوميةِ، من دون ما يضافُ إليهِ؛ و إنما المستقلُّ هو الموجودُ، أي الذات المتصفة بالوجودِ.

أو بعبارةٍ أخرى: "الماهية المتصفةُ بالوجودِ"؛ لكنهم لا يرضونَ بالموجودِ رباًّ، و يتوهمون فيه التركيب.

و نحن نقولُ، مع قطع النظرِ عن عدمِ وجودِ الوجودِ من غير ماهيةٍ: إن الوجودَ، لو وجدَ مجرداً عن الماهيةِ، كان هو نفسَه الماهيةَ، و كان وجودُهُ وجودَها، فلا يتم لهم ما يريدونَ، و يقعون فيما يفرُّونَ منه.

فانظر إلى سؤالٍ و جوابٍ، سبق منا نقلهما عن شرحِ المواقف، مع تعليق الفاضلِ السيلكوتي عليه، تتميماً للجواب، و تبييناً له، و السؤال موجّه على تفسير "وجوب الوجودِ"، بكون الوجود عين الذات، أي على مذهب الفلاسفة.

و حاصل السؤال: أن الوجوبَ، الذي هو ضرورةُ الوجودِ، إضافةٌ تقتضي وجودَ الطرفينِ، أي الوجودَ، و ما يكون الوجودُ ضرورياًّ له، مع أنه إذا كان الوجودُ عين ذات الله؛ فهناك أمرٌ واحدٌ، أعني الوجودَ الذي هو الذاتَ، و ليس هناك أمران يكون أحدهما ضرورياًّ للآخرِ.

و حاصل الجواب: أن الوجودَ، الذي هو ذات الله، و الذي ليس بمعنى الكون في الأعيان، بل بمعنى مبدإ الآثارِ الخارجيةِ، يقتضي الوجودَ، الذي هو بمعنى الكون في الأعيان، فيكون الوجودُ بالمعنى المعروفِ، أي الكون في الأعيان ضرورياًّ للوجود، بمعنى مبدإ الآثارِ، الذي هو الله.

و ليس اقتضاءُ أحد الوجودَين للآخرِ، اقتضاءَ العلة لمعلولها، بل اقتضاءَ الجزئيِّ لكليِّه، الذي هو عرَضٌ عامٌّ له، خارجٌ عن حقيقتهِ، فلا يلزم التركيبُ، و لا يلزمُ المحذورُ، اللازمُ لتقديرِ كون الاقتضاءِ، اقتضاءَ العلة لمعلولها.

و نحنُ نقولُ: بعدم التسليم، بما لا نسلمُ به، من اقتضاءِ أحد الوجودَين للآخرِ، و من كونِ الوجودِ المقتضَى -بالفتح- عرضاً عاماًّ للوجودِ المقتضِي -بالكسر-[105]؛ و بعد لفت الدقةِ، و الانتباهِ، إلى أن محطَّ الوجوبِ، هو الوجودُ المقتضَى بالفتحِ، و كونُه مضموناً<247> لذات الله.

فيجبُ أن يكون محل النزاعِ في هذه المسألة، هو: هذا الوجودَ، الذي لا زالَ بمعناهُ المعروف، أي الكون في الأعيان.

فلو لم يكن هذا الوجودُ، و ثبوتهُ لذات الله، التي جعلوها عبارةً عن الوجودِ، بمعنىً آخر غير معروفٍ؛ لما حصل وجوبُ الوجودِ منه وحده.

و الحاصل: أن المطلوبَ من وجوبِ وجود الله، ضرورة كونه في الأعيان، لا كونه وجوداً بمعنىً غيرِ معروف....

نقولُ بعد هذا، و ذاك: إذا اعتُرفَ بالوجودَين: أحدهما: ذات الله، و ماهيتهُ؛ و الآخرُ: وجودُ الوجودِ، الذي هو ذاتهُ، و ماهيتهُ، زيادةً على الوجودِ، الذي هو الذات؛ فهذا اعترافٌ من الفلاسفةِ بزيادة الوجودِ على الذاتِ، التي هي مذهب المتكلمين.

و إنما الفرق بين المذهبين: أن الفلاسفة يعيّنون حقيقة الله، و ماهيتَه، على أنها الوجودُ، رغم ادعائهم أن الله مجردٌ عن الماهيةِ، و لا تعيينَ لحقيقة الله في مذهب المتكلمينَ، و هو ليس بمنقصةٍ لذلك المذهبِ، بل مزيةٌ.

أما ما أوردَ عليه الفلاسفةُ، و نقله العلامة التفتازانيُّ في "شرح المقاصد"، من غير جوابٍ عنه، كأنه لا جوابَ

---

[101] و لذا قال الإمام الغزالي، في "تهافت الفلاسفة": [وجودٌ بلا ماهية، و لا حقيقة، غير معقول؛ و كما لا نعقل عدماً مرسلاً، إلا بالإضافة إلى موجود، يُقدَّرُ عدمه، فلا نعقل وجوداً مرسلاً، إلا بالإضافةِ إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تعين ذات واحدة، فكيف يتعين واحد متميزٌ عن غيره بالمعنى، و لا حقيقة له؛ فإن نَفى الماهيةَ، نفَى الحقيقةَ؛ و إذا نَفى حقيقةَ الموجودِ، لم يعقل الوجودُ؛ فكأنهم قالوا: وجودٌ، و لا موجودٌ].
و إن اعترض عليه الفاضل خواجه زاده، في "تهافته"، بأن: "الوجودُ الخاصُ الواجبي، الذي هو حقيقة الواجب عندهم، و مخالفة لسائر الموجودات، لا يسلم كونه لا يعقل، إلا مضافاً إلى شيءٍ آخرَ، هو حقيقته، و ما هيته؛ بل هو عين الحقيقة الواجبة".
و قد عرف القارئ مما ذكرنا غير مرةٍ: أن هذا الاعتراضَ يتضمن مصادرةً لم يتنبهوا لها.

[102] قال الجلال الدواني، من محققي المتكلمين، المؤيدين لمذهب الفلاسفة، في مسألة "وجود الله"، في شرح العقائد العضدية، عند قولِ المصنف: [و على أن للعالم صانعاً قديماً، لم يزل، و لا يزال واجباً وجودُه لذاتهِ]:
[إن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادئ النظر أمراً يشترك فيه الجميعُ، و به يمتاز عن المعدومات، و هو الوجود المطلقُ، و إنما يتخصص في الممكناتِ بالإضافة إلى الماهية، التي هي ينتزع منها، كوجودِ زيدٍ، و وجودِ عمرو.
و البرهان يدل على أن كون الممكنات بهذه الحيثيةِ، مستندٌ إلى وجودٍ خاصٍ، يكون تخصصه بسلب الإضافةِ إلى غيرهِ، و هو الوجودُ الحقُّ، الواجبُ لذاتهِ].
و قال الفاضل الكلنبوي، الذي هو أيضاً من المحققين، الناصرين لمذهب الفلاسفة، في تفسير قول المحقق الدواني، بـ "سلب الإضافةِ إلى غيره": [أي بالتجردِ عن الإضافةِ].
و مراد الدواني من البرهان المذكور في كلامه، ما نقلنا عنه في (ص: 132)، من قوله في تأييد مذهب الفلاسفة، و قد أجبنا عنه هناك.

[103] و قد سبق منا تصوير مذهب الفلاسفة على عكس ما ذهب إليه الوجوديون.

[104]

[105] و قد سبق تفصيل كل ذلك.

يدفعهُ، من أنه: لو كان لله ماهيةٌ، و وجودٌ؛ فإن كان الله هو المجموعُ، لزم تركبهُ، و لو بحسب العقلِ؛ و إن كان أحدَهما، لزم احتياجهُ ضرورةَ احتياج الماهيةِ في تحققها إلى الوجودِ، و احتاجِ الوجودِ لعروضه إلى الماهيةِ.

فالجوابُ: أن الله هو الماهية وحدها، التي لا نستطيع تعيينها، و نقول عنه الذات.

و لا نسلم احتياج الماهية، في تحققها، إلى الوجودِ؛ لأن الوجودَ، هو التحققُ نفسهُ.

فلو احتاجت الماهية في تحققها إلى الوجودِ، لزم احتياجها في تحققها إلى تحققها، و لا معنى له، إلا توقف الشيءِ على نفسهِ.

مع أنه لو سلم هذا الاحتياج، لجرى في الماهية، التي هي عين الوجودِ، كما في مذهب الفلاسفة؛ لأنها لا تستغني بالوجودِ، الذي هو عينها، بل تحتاج إلى الوجود بالمعنى الآخرِ، أعني الكون في الأعيان، الذي هو التحقق؛ و لذا تكلفوا لإثبات اقتضاءَ أحد الوجودين للآخر.

و الحق أن الماهيةَ لا تحتاجُ في تحققها إلى الوجود، و إنما الماهيات الممكنةُ تحتاج في تحققها إلى الموجدِ <248>.

ثم إن المراد من زيادة الوجودِ على ذات الله، كونه خارجاً عنها، فلا يلزم منها التركيبُ في الماهية، و الذاتِ، كما لا يلزم على تقدير كون الوجودِ عين الذات، بل احتمال التركيب على هذا التقديرِ أزيد؛ لأن الذين جعلوا "الوجود عين ذات الله"، زادوا عليه وجوداً آخرَ، بمعنى "الكون في الأعيان"؛ و إن جعلوا الوجود الثاني عرضاً عاماًّ للوجودِ الأول، خارجاً عنه.

لكن خروج الوجودِ عن ماهية الوجودِ، لا يقبل بالسهولةِ التي في خروج الوجودِ عن ماهيةٍ غيرِ الوجودِ، كما في مذهب المتكلمين.

و في الأصل أن وجود الشيء، الذي هو معقولٌ ثانٍ للشيءِ، لا محل لدخولهِ في ماهية الشيء، التي هي معقولةٌ أولى له، فلا محل لتركب الشيءِ، مع وجودهِ، فوجودهُ خارجٌ عنه البتة؛ إلا إذا كانت ماهيته أيضاً من قبيل الوجودِ، كما في مذهب الفلاسفة.

و الدافع الثاني -إلى هذا المذهب، البعيد عن العقل، أعني كون وجود الله عين ذاته، بمعنى: أن لا يكون له ذاتٌ، و ماهيةٌ غير الوجودِ-: عدم وجدانهم السبيل إلى أن يكون الوجودُ ضرورياًّ لذات الله، ليتحقق له وجوب الوجودِ، لو كان وجودهُ زائداً على ذاته.

فإن قالوا: إن ذاته علةٌ لوجودهِ، و العلةُ تقتضي معلولها بالضرورةِ؛ لزم فرض ذاته متقدمةً بالوجودِ على وجودهِ؛ لأن مفيد الوجودِ موجودٌ في مرتبةِ الإفادةِ.

و اعترضَ الإمام الرازي على هذا الحكم، بـ: "أنه بديهيٌّ، في إفادة الوجود للغير؛ و غير مسلمٍ، في إفادة الوجود لنفسه".

قائلاً: [لم لا يجوزُ أن تكون الماهية من حيث هي، هي، علة لوجودها، متقدمةٌ عليه بالذات، لا بالوجودِ، كالماهيةِ الممكنةِ، التي هي علةٌ قابلةٌ لوجودها، متقدمةٌ عليه بالذات، لا بالوجودِ؛ و كالماهية، بالنسبة إلى لوازمها].

فأجاب عنه المحقق الطوسي، و ارتضاه المحققون، على ما ذكره الكلنبوي، بـ: "أن الكلام فيما يكون علةً لوجود أمر موجودٍ في الخارج؛ و بديهة العقل حاكمةٌ بوجوب تقدمها عليه، بالوجودِ مطلقاً؛ أي سواء كان علة لوجود غيره، أو لوجودِ نفسهِ".

و قياس الفاعلِ، على القابلِ، فاسدٌ، مع الفارقِ؛ لأن القابل لا بد أن يلاحظ، خالياً عن الوجودِ؛ لئلا يلزم تحصيل الحاصل، و الفاعلُ لا بد أن <249> يلاحظ موجوداً، حتى يمكنه الإفادة؛ و اتصاف الماهية بلوازمها، إنما هو بحسب العقل.

و قد اعترض العلامة التفتازاني، في "شرح المقاصد"، على جواب الطوسي، قائلاً: [لا نسلم أن المفيد لوجود نفسه، يلزم تقدمه عليه بالوجود، إذ لا معنى للإفادة هنا، سوى أن تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود، و يمتنع تقدمها عليها بالوجودِ، ضرورةَ امتناع حصول الحاصل، كما في المقابل بعينه، بخلاف المفيد لوجود الغير، فإن بداهة العقل حاكمةٌ بأن ما لم يكن موجوداً، لا يكون مبدأ لوجود الغير؛ و من هُنا يُستدل بالعالم على وجودِ الصانع].

و كذا اعترض عليه الفاضل الكلنبوي، قائلاً: [كون الذات فاعلاً للوجود، في الخارج، إنما يصح، إذا كان الوجودُ موجوداً خارجياًّ، كما ذهب إليه أكثر المتكلمين؛ و أما إذا كان وصفاً اعتبارياًّ[106]، فلا.

إذ الوجود على هذا، يكون معقولاً ثانياً، عارضاً في العقل فقط].

ثم قال الكلنبوي: [و الجواب: أن معنى إفادة الوجود الخارجي، جعلُ المتصف به موجوداً خارجياًّ، فلو جعلتَ الماهيةُ نفسَها موجوداً خارجياًّ، كانت فاعلةً في الخارج، و لزم تقدمها على نفسها، بالوجود الخارجي للبداهةِ المذكورة.

و تلخيصُ الكلام: أن ذلك الوصف الاعتباري، إن لم يكن موجوداً في نفس الأمر، كان الوجود عين الذات؛ و إلا فلا بد له من علة موجودةٍ في نفس الأمر، فإن كان وجود تلك العلة عين الوجود، و المعلول؛ لزم الدور، و إلا لزم التسلسلُ، و تعدد وجود شيء واحد].

و أنا أقول: كون الوجودِ وصفاً اعتبارياً، غيرَ موجود في نفس الأمر، إن استلزم <250> كونَ الوجود عين الذات، الذي فسروه بكون "ذات الله، هي الوجود"؛ كان الله تعالى وصفاً اعتبارياً، غير موجودٍ في نفس الأمر.

و الفاضل الكلنبوي، إنما نظر إلى أن ما هو وصفٌ اعتباريٌّ، غير موجودٍ في نفس الأمر، لا يصلح لأن يكون أمراً زائداً على الذات؛ و لم ينظر إلى أنه أولى بأن لا يصلح أن يكون ذاتَ الله.

و صفوة القول: أن وجود الشيءِ، لا يكونُ إلا زائداً على نفسهِ، خارجاً عن حقيقته، و لكونه خارجاً عنها، و كونه وصفاً اعتبارياً غير موجودٍ في الخارجِ، لا يحصل به التركيب...

و أن المعروفَ من وجود الشيء، أو عدمه، كونه في الأعيان، أو عدم كونه فيها.

و ليس المطلوب من وجوب وجود الله، إلا أن يكون وجوده بهذا المعنى مضموناً له، غير منفك عنه.

و لا حاجة للحصول على هذا الضمان، إلى فرض كون الله نفس الوجود، ما دام الفارض مضطراً إلى تفسيره بمعنىً غير المعنى المعروف، و غير المعنى المطلوبِ، كونُه مضموناً له.

---

[106] اعتراف الفاضل الكلنبوي بكون الوجودِ وصفاً اعتبارياً، غير موجود؛ و عده مذهب المحققين مؤيد لدعوانا الأساسية في هذا المبحث، و هادم لاعتذارات المؤولين، المدعين وجود ما صدق عليه الوجودُ، إن لم يكن مفهوم الوجود موجوداً؛ لأن محل الخلاف بين المحققين، و غيرهم من كون الوجود موجوداً خارجياً، أو وصفاً اعتبارياً، لا يمكن أن يكون مفهوم "الوجود".

ثم إن القائلين بوجود الوجود، لا بد أن يعترفوا بعدم قيامه بنفسه، من غير إضافة إلى ماهية من الماهيات، فهو غير موجود عند المحققين، و غير قائم بنفسه بلا خلاف.

و إلى أن يُلحِق بفرضيته دعاوَى، لا يمكن إثباتها.

و أن يقع في ارتباكات لا يستطيع التخلص منها، و من تبعاتها[107].

و لا شك أن كون الله موجوداً أظهر، و أصح من أن<251> يكون وجوداً، حتى إن القائلين بكونه وجوداً، يعودون فيسعون في جعله موجوداً، مع أن الموجود الخارجي ما يكون الخارجي ظرفاً لوجوده، لا ما يكون الخارجُ ظرفاً لنفسه، و لا ما يكون نفسَ الوجودِ...

و نحن، و إن كنا لا نعرف من الله غير وجوده، و وجوب وجودهِ؛ و إذا عرَّفناه، فلا نعرِّفه إلا بوجودهِ، و وجوب وجوده؛ لكنا لا نجعله نفس الوجود، و لا نعتبر تعريفه بهما حداًّ له، معْرِباً عن حقيقتهِ، بل نعتبره رسماً و تعريفاً بالخارج عن حقيقته.

فنقول مثلا: هو الموجودُ الواجبُ الوجودِ، الذي يحتاج وجودُ كل شيء إلى وجودهِ؛ و هو الغني عماّ سواهُ.

فالفلاسفة يعبرون عنه بالوجود، على أنه حقيقته؛ و نحن نعبر عنه بالموجودِ، لا على أنه حقيقته.

و ليس في تعبير الموجود، الذي هو الذات، و الصفة، تركيبٌ يُخاف منه؛ بناءً على أن الوجود صفة اعتبارية، لا وجودَ لها في الخارجِ؛ و على أنه أي الوجودُ، لا يكون جزءاً من حقيقة الله، و إنما هو لازمٌ له، غير مفارق<252>.

أما وجوب وجودِ اللهِ، فإيضاحُ كيفية ذلك، و وضع ضمانٍ له، بفرض أن يكون ذات الله هي الوجودِ، لا يتم إلا بفرض ثانٍ، هو أن يكون الوجودُ أيضاً، هو ذات الله.

و معناه: أن الله لا يُضمن له وجوبُ الوجودِ، إلا بأن يكون عبارةً عن الوجودِ.

و لا يُضمن وجوب الوجودِ للوجودِ، إلا بأن يكون الوجودُ عبارةً عن ذات الله، و هذا دورٌ، و مصادرةٌ، يدلانِ دلالةً واضحةً على أن الوجودَ لا يستحق أن يفرض كونُه اللهَ، الغني عما سواهُ.

و لو استحق الوجود ذلك، لضمن بنفسه وجوب الوجود لنفسه، و لم يحتج إلى فرضٍ رجعي مقابل، و قد أوضحنا ذلك الدور، و المصادرة غير مرة؛ و هنا نوضحهما بشكلٍ آخر.

فقد كنا نعلم وجوب وجود الله، و لا نعلم كيفية ذلك لمياًّ، لعدم علمنا بحقيقة الله، فأرادوا تفسير هذه الكيفية التي لا نعلمها، بتفسير ذات الله بالوجود، الذي نعلمه.

و قالوا: الوجود لا ينفك من الوجود، لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه؛ و هذا هو "وجوب الوجود".

فإذا قيل لهم ذلك، و قالوا في جوابه: احتياج وجود سائر الموجوداتِ إلى الموجد، الذي هو الله، يمنعه من أن يكون واجب الوجود، بخلاف الوجود، الذي هو الله...

و إذا قيل لهم أيضاً: الوجود غير موجودٍ، أو على الأقل غير قائمٍ بذاته؛ فكيف يكون هو الله؟

و قالوا في الجواب: هذا مسلمٌ في وجود سائر الموجودات، و لكن الوجود، الذي هو الله، لا يقاس على غيره من الوجودات، فهو قائمٌ بذاته، قيُّومٌ لغيره..

فإذا قالوا هذا، و ذاك، في الجواب عن الاعتراضين المذكورين، كان هذا منهم استعانةً في إثبات أن حقيقة الله الوجودُ، من كون حقيقة الله الوجود؛ فكأن كون حقيقة الله الوجودِ ثابتٌ، قبل أن يثبت؛ و هذا هو المصادرةُ.

فإذا لم يتسن الإيضاح لكيفة وجوب وجود الله، بفرض كون الله الوجودَ نفسَه<253>، مهما أعجب ذلك الفلاسفةَ، و أنصارَهم، و غرَّهم، حتى أوقعهم في هاوية المصادرةِ، و هم لا يشعرون؛ و غرَّ الصوفيةَ، فأوقعهم في هاوية وحدة الوجود.

فإما أن قول في تفسير وجوب وجوده: إن ذاته، التي لا نعرف حقيقتها، تقتضي وجودَه، من غير تعيين نوع الاقتضاء، بأنه اقتضاء العلة لمعلولها، لئلا يرد ما أوردوا عليه؛ و قد يمكن إرجاع مذهب المتكلمين إليه.

أو نكتفي ببنائه على أدلةِ وجود الله المعروفة، الإنيةِ؛ فنقول: معنى وجوب وجود الله، أن وجودهُ ضروريٌّ لوجود العالم.

لا يقال: فيلزم أن لا يكون وجودهُ ضرورياًّ، لولا وجود العالم.

لا يقال هكذا، بعد أن كان العالم موجوداً بالفعلِ؛ و إلا لما أثبتت أدلة وجود الله المستنبطة من وجود العالم، وجوبَ وجوده في نفس الأمر؛ و لا قائل به، بين المعترفين بتلك الأدلة.

فإن قيل: إن وجود العالم غير ضروريٌّ، فيلزم أن يكون وجود الله، المبني على وجود العالم، غير ضروري أيضاً؟

قلت: إن العالم بعد وجوده، فعلاً ضروريُّ الوجودِ، لاستحالة عدم كون الموجودِ موجوداً؛ و تسمى هذه الضرورةُ: "ضرورةً بشرطِ المحمول".

---

[107] قالوا أولاً: إن الله وجودٌ.
فقيل لهم: الوجودُ غير موجودٍ، فلا ينطبق على الله.
فقالوا: ليس المراد مفهوم الوجود، و ادعوا: وجود ما صدق عليه الوجود؛ و ادعوا: كون الوجودِ موجوداً بنفسهِ، و الموجودُ بالوجودِ؛ فرددنا كل ذلك عليهم.
و قالوا أيضاً: ليس الوجود بمعناه المعروف، بل بمعنى مبدأ الآثار الخارجية.
فكأنهم رجعوا عن أن يقولوا بـ "أن الله وجود"، إلى أن يقولوا بـ "أنه مبدأ الآثار الخارجية"؛ و لم ينطبق هذا أيضاً على الله خاصة، لأن وجودا الممكنات يصدق عليها أيضاً أنها مبادئٌ لآثار خارجية؛ فلزم أن يقيد بـ "الوجود الخاص"، أو "المجرد عن الماهية"؛ حتى إن التقييد بـ "الخاص"، لم يكف أيضاً في تمييزه عن الوجودات الخاصة للمكنات، التي هي بمعنى أكوانها في الأعيان مبادئ لآثار خارجية.
و بعد هذا كله، لم يتسنّ للوجود بمعنى "مبدأ الآثار"، الذي جعلوه ذات الله، اقتضاء الوجود، بمعنى "الكون في الأعيان"، ذلك الاقتضاء الذي يتحقق به وجوب الوجود، المطلوب، من وضع أسطورة الوجود؛ و إن كان الفاضل السيلكوتي أتعب نفسه كل الإتعاب، في الحصول على الاقتضاء المذكور، متراجعاً إلى الوجودِ بمعنى "الكون في الأعيان"، من نفس الطريق، الذي كان فيه الابتعاد عن ذلك المعنى؛ و قد سبق تفصيله.
فالسؤال المذكورُ في "المواقف"، و قد نقلناه، بأن الوجود إضافةٌ تقتضي الطرفين، لا يتم الجواب عنه؛ لا جواب صاحب المواقف نفسه، و لا جواب شارحه الشريف العلامة الجرجاني، و لا مساعدة الفاضل السيكوتي، بكل قوته لجواب الشارح.
و كذا السؤال الثاني، الذي أورده في شرح "المواقف"، على جواب السؤال الأول وارد، و جواب الشارح عنه غير تام.
و هذان السؤالان، و الجوابان، هما اللذان يدور حولهما أدق النقاط، التي عرجت عليها في هذا المبحث، عند نقد مذهب الفلاسفة، و أنصاره.
ثم إني أسألهم: أي شيء هو الوجود، بمعنى "مبدأ الآثار"؟
و ماذا موقفه من أي موجود؟
فهل هو وجودٌ مجردٌ عن ذات الموجود؟ أو ذاته المجردة عن الوجود؟ أو الذات، مع صفة الوجود؟ و لا رابع لهذه الاحتمالات.
فإن كان الأول؛ فقد عرفت أنها لوجود المحال، فضلا عن أن يكون الله المتعال.
و إن كان الثاني، فهو الأوفق لمذهبهم في صفات الله، و قد آثرنا هذا الاحتمال، القاضي على خرافة الوجود بكلا مذهبيه: الفلسفي، و الصوفي؛ و بنيناه على تحقيقات عميقة، سبقت منا في أوائل هذا المبحث؛ إلا أنه يأباه تصريحهم بأن الله وجودٌ مجردٌ عن الماهية، للتضاد الظاهر بين الوجود المجرد عن الماهية، و للذات المجردة عن الوجود.
و الثالث، أي الذات مع الصفة موجودٌ، لا وجودٌ.
و كما لا يتم تأويل الوجود، المجعول حقيقة الله، بمبدإ الآثار، لا يتم تأويله بمبدإ انتزاع الوجود؛ لأنه إن كان مبدأ انتزاع الوجودِ مجرداً عن الوجود، أي الذات المجردة؛ فلا ينتزع الوجود عن الذات المجردة عن الوجود، و إن كان الذات مع الوجود، فهو الموجودُ، لا الوجودُ.

ثم إن المستدلين بوجود العالم على وجود الله، دفعهم إلى هذا الاستدلال، استحالة كون العالم، الذي لم يكن وجودهُ ضرورياً، و لا دليل على ضرورة وجودهِ، غير وجودهِ؛ موجوداً من تلقاء نفسه، فبحثوا عن موجودٍ آخر، ليكون موجِدَ هذا العالم، الذي لا مرجح له من نفسه، بالنسبة إلى أحد الطرفين، من الوجودِ، و العدم؛ لو لم يكن موجِده مرجحاً له جانب الوجودِ؛ و حكموا بضرورةِ وجودِ ذلك الموجودِ الموجِدِ.

و نقطة الانتقال هذه، من العالم غير ضروريّ الوجودِ، إلى موجِده، الضروريّ الوجود؛ أول مرحلةٍ يتجمد فيها عقل الملحد الغربي، مهما كان سائلاً، و جائلاً؛ لكونه مختوماً عليه بالضلالة.

يتجمدُ، فيقول بوجود العالم، من غير موجود.

و يتبع هذا العقلَ الجامدَ، عقول مقلديه في الشرقِ، من غير أن يفهم كل من العقل المتبوع، و التابع، ما في هذا القول من التناقض، الذي يتضمنهُ الرجحان بلا مرجح.

و في مقابل هذه العقول الجامدة، يقوّل الفيلسوف "أميل سسه"، عقلُه الحي: [يمكنني أن أتصور عدم<254> وجود الله و العالم معاً، و لا يمكنني أن أتصور عدم وجود الله مع وجودِ العالم].

ثم حكم المستدلون بوجود العالم على وجودِ موجودهِ، بأن لا يحتاج وجود هذا الموجِدِ إلى موجِدٍ آخرَ، كما احتاج العالم؛ و ذلك بأن يكون واجب الوجودِ لذاته، لا ليوجد العالم فقط.

إذ لو كان هو أيضاً محتاجاً إلى وجودِ موجدٍ قبله، و توالت الحاجة إلى وجودِ علةٍ موجِدة، قبلها علة موجدة أخرى، من غير أن تنتهي في علة أولى غير محتاجة إلى الإيجاد، لزم تسلسل العلل الموجدة، و هو باطلٌ.

و هذه النقطة، اعني بطلان التسلسل، هي المرحلة الثانية في الاستدلال بوجود العالم، على وجود الله، التي تقف دونها عقول الملاحدة الجامدة، و بعض العقول الشاذة من فلاسفة الموحدين، و علماء الدين، مثل "كانت"، و "الشيخ محمد عبده"؛ كما بيناه في أمكنة أخرى من هذا الكتاب.

ففي وجود الله، المستنبط من وجود العالم؛ ضرورتان، قاضيتان باستحالة ما يخالفهما:

الأولى: ضرورةُ وجود موجدٍ للعالمِ، الممكنِ، الذي لا مرجحَ له من نفسه، بالنسبة إلى أحد الجانبين من الوجود، و العدم، لينقذ هذا الموجدُ وجودَ العالم، من بطلان الرجحان بلا مرجح.

و الثانية: ضرورة كون هذا الموجِدِ، واجباً لذاته، مخالفاً للعالم في احتياجهِ إلى الموجِدِ، الناشئِ من قابليته للوجودِ، و العدم، على السواء؛ و هذه الضرورةُ، مستفادةٌ من بُطلان التسلسلِ.

فقد استندنا في تفسير وجوب وجود الله، بهذا الشكل، إلى الأدلة المعروفةِ، المثبتةِ لوجودِ الله، بطريقٍ إنِّيٍّ؛ استناداً صريحاً.

و هذا أولى، و أصح، و أقوم مما فعله الفلاسفةُ، و أنصارهم، الذين لم يرقهم الاستناد في تفسير وجوب وجود الله إلى الأدلة الإنِّيَّة، الموصلة إلى معرفة المؤثرِ، بقدر ما يدل عليه آثارهُ.

فحاولوا أن يكشفوا عن حقيقة الله، ليتوصلوا به إلى إدراك سر وجوبِ وجودِه، بطريقٍ لمِّيٍّ؛ و ادَّعوْا أن حقيقته "الوجود"؛ ثم احتاجوا في تمشية دعواهم إلى الاستعانةِ المختلَسة بالطريقِ الإنِّيِّ، الذي ما كانوا يروْنَه جديراً بأن يبنى عليه وجوب وجود الله.

و ما أبدع قول من قال<255>:

تاه الأنام بسكرهم،	فلذاك صاحي القوم عربد
تالله، لا موسى الكليـ	ـم، و لا المسيح، و لا محمد
كلا، و لا جبريل، وهـ	ـو إلى محل القدس يصعد
علموا، و لا النفس البسيـ	ـطة، لا، و لا العقل المجرد
من كنه ذاتك، غير أنـ	ـك: أوحديُّ الذات، سرمد

******* ******* ******* ******* ******* ******* *******

و إلى هنا، ذكرت بعون الله، و توفيقه، في نقد المذهبين الوجوديين، تعميماً، و تخصيصاً، لا سيما في نقد مذهب الفلاسفة، الذي ظهر في علم الكلام بمظهر مذهب المحققين؛ ما فيه كفاية.

ثم إن مما يخص مذهب الصوفية من النقد، أن حديث الخلق، الذي ملأ كتاب الله، يلزم أن يكون بالنظر إلى هذا المذهب حديث خرافة؛ لأن الخلق هو الإيجاد من العدم، و هو من أجلِّ أوصاف الله، التي تختص به، و لا يقدر غيره عليها.

مع أن الخلق، و الإيجاد ممتنعٌ في مذهب الصوفية، حتى إن الله، الذي خلق السماوات و الأرض، و الذي هو خالق كل شيء، لم يخلق أي شيءٍ، و ما شمت الأعيان الثابتة رائحة الوجودِ، و لا يمكنها أن تشمّ؛ بل الخلق و الإيجادُ مستحيلٌ، كخلق إلهٍ غير الله؛ لأن الوجودَ هو الله، و لا وجودَ، و لا موجودَ غيره.

و ليس هناك وجودانِ، وجودُ الواجبِ، الخالقِ؛ و وجودُ الممكناتِ، المخلوقاتِ؛ بل الوجودُ واحدٌ، و واجبٌ؛ و لذا عبر عن مذهبهم بمذهب وحدة الوجودِ.

و هي تستلزم وحدة الموجودِ أيضاً، على أنه لا موجودَ عندهم غير الوجودِ.

و يجب علينا أن ننبه هنا -و ربما نبهنا عليه فيما سبقَ أيضاً- أنهم لا ينكرون وجودَ العالم المحسوس، كما يظنه كثيرٌ من الناس؛ و إنما ينكرون وجود العالَم على أنه وجودهُ؛ فيدّعون أنه وجود الله، و لذا اتُّهموا بالقول باتحاد الله مع العالم.

و لا حاجة غلى اتهامهم بذلك، فإنهم صرحوا في كتبهم، بـ: "أن العالم عين الله"، و استدلوا عليه بالكتاب<256>، و السنة، كما سيأتي.

و من هذا التنبيه، يظهر أن ما ادعاه الكاتب التركي، المتصوف، إسماعيل فني بك، في كتابه "اضمحلال مذهب الماديين"؛ من أن الكشفيات العلمية الأخيرة، مثل: "فناء المادة"، و "رجوعها إلى القوة"، و آراء علماء الغرب الفكريين، القائلين بأن: "وجود الأشياءِ، ليس إلا محصول إدراكنا، و لا وجودَ لها في الحقيقةِ".

كل ذلك، يؤيد مذهب الصوفية، خطأ، منشأهُ عدم فهم مذهبهم، كما هو حقه؛ و إن كان المؤلف نفسه يعيب العلماء الطاعنين في هذا المذهب، و أصحابه، بعدم فهم مرامهم.

لأن اختلاف الصوفي عنا، ليس في الاعتراف بوجود الأشياء المحسوسةِ، حتى يحتاج إلى تأييد مذهبه بمذاهب

غريبة، غريبة، تنكر حقائقَ الأشياء، و تحملها على صنع أذهاننا، و إنما اختلاف الصوفي عنا في تسمية هذه المحسوساتِ، فنسميها "العالم"، و يسميها "الله"، حتى لا يرضى القول باتحاد العالم مع الله، بناءً على أن العالم معدومٌ عنده، و الله موجودٌ، و كل موجودٍ محسوسِ الوجودِ، و مشهودِه، فهو الله.

و ذلك مقتضى ما تقرر عندهم علمياً، أن الوجود هو الله، و ليس منشأ القول بألوهية العالم إلا كونه موجوداً.

فليس لمذهب وحدة الوجود أي مناسبة بمذهب الفكريين، الذين هم من أعقاب السوفسطائية، المنكرين لوجود المحسوسات.

و الذين يحتاجون إلى تفريق مذهب الصوفية الوجودية، عن المذهب السوفسطائي، لعدم فهم مذهب وحدة الوجود حق الفهم، و هم جمهور المؤلفين، في الدفاع عن أصحاب هذا المذهب؛ إنما يتأسون بأن السوفسطائي ينكر وجود الله و العالم معاً، و الصوفي الوجوديّ، لا ينكر وجود الله، بل يحصر فيه الوجودَ كلهُ، شاملاً لوجود العالم؛ و من هذا الحصر، يحصل انتفاء العالم.

و فيه نظرٌ أيضاً، إذ بعد أن أُنكرت الثنائية بين وجود الله، و وجود العالم؛ فالناس أكيس من أن يحكموا في هذه الموجودات، بأنها الله، بدلاً من أيحكموا فيها بأنها العالم؛ و ليس ببعيدٍ أن يكون مذهب وحدة الوجودِ نفي وجود الله في صورة نفي وجود العالم، أي نفي وجود الله بلطفٍ و لباقة.

و من العجيب المضحك، إدعاء مؤلف "إضمحلال مذهب الماديين": أن في عقيدة<257> وحدةِ الوجودِ، مزيةُ حثِّ الناس على التحابّ فيما بينهم، و إزالة الأحقاد، و الخصومات.

فكأنه يقول: "كلنا وجودٌ واحدٌ"، يعنى الله، "فما بالنا نتخاصم؟"...

و لكنه هل لا يرينا التخاصم، الواقع على الأقل، أننا لسنا وجوداً واحداً، و لا موجوداً واحداً؟

و أعجب من تصور المزية بهذه الصورة، في عقيدة وحدة الوجود، و أضول؛ قول هذا المؤلف، في (ص:259)، بـ: [أن التجارب العلمية الأخيرة، الكاشفة عن ظاهرات غريبة، روحية، في جميع نواحي الطبيعة، حتى في الخلايا، و الميكروبات؛ ألهمت علماء العلوم، المثبتة لزوم البحث عنا لعلة الأولى لهذه الظاهرات، لا في بعد، كخارج العالم، بل في أقرب الأقارب، بل في وجود الكائنات نفسها].

فهل هو يحاول الاستدلال من نفوذ علم الله، و قدرته، و إرادته، في ظاهر كل جزء من أجزاء العالم، و باطنه، على حلول ذاته فيه، أو اتحاده معه؛ اللذين يعاب بهما مذهب وحدة الوجود؟

فكأن الله تعالى لا يقدر على إنفاذ حكمه في العالم، من سماواته، و أرضيه، إلى ذرات ما فيهما، و فيما بينهما، إلا بهذه الصورة الحلولية، أو الاتحادية.

فكما أنه يلزم لأن يكون الله واجب الوجود، على زعمهم، الذي قلدوا فيه الفلاسفة، أن يكون الوجودَ نفسه؛ فكذلك يلزم في زعمهم لإدارة العالم بهذه الهيمنة المحيرة للعقول، أن يكون نفسَ العالم، و الله متعال عن كل ذلك.

هذا، و إني معترفٌ بأن كتاب "اضمحلال مذهب الماديين"، كتابٌ جليلٌ، يكافح مؤلفه شكر الله سعيه، اللادينية العصرية، بشواهد قيمة، من كلام الغربيين، و قلب ملآن بالإيمان و الغيرة على الإسلام...

و لا عيب فيه، و في كتابه، غير نزعته الصوفية الوجودية.

و مع ذلك، فالمؤلف نفسهُ، يعترفُ بأن كثيراً من أدعياء التصوفِ، روّجوا الزندقةَ، بواسطة فكرة الوحدة الوجوديةِ، و اتخذوها جُنّةً لرفعِ التكاليف الشرعية عن أنفسهم.

لكن<258> الحق أن هذه الحالة السيئةَ، ليست نتيجةً لفساد نوايا أولئك الأدعياء، أو لسوء تلقيهم المذهب فحسب، بل نتيجة طبيعية أيضاً لهذا المذهب.

و قد صُرّح في "الفصوص" كثيرٌ من نتائجه الفاسدة، المضلة؛ فهل الشيخ الأكبر، من الزنادقةِ الذين أساءوا تلقي المذهب؟

و ما في كتابه من الأقوال الطائشة، يكفي لإخراج قائلها من حظيرة الإسلام، بله إخراجه من زمرة أولياء الله، الذين يتعزى مؤلف "اضمحلال مذهب الماديين"، بنسبة هذا المذهب إليهم.

فإن كان المؤلف يدعي أن أقوال الشيخ الأكبر الطائشة، مؤولةً، فليؤوِّل أقوال هؤلاء الزنادقةِ الأدعياء أيضاً، و أفعالهم، و لا يشكُهم، كما لا يشكوا أقوال الشيخ؛ و من يدري أنهم ليسوا بأولياء، عارفين مثلهُ، لا يضرهم أن يستبيحوا الحرمات، و يخرجوا على تكاليف الشرع الإسلامي، كما لا يضر منزلة الشيخ عند الله، و عند الناس، قوله:

العبد ربٌّ، و الربُّ عبدٌ؛ * يا ليت شعري، من المكلف[108]؟

نعود إلى ما كنا فيه: و للصوفية الوجودية، مع عقيدة عدم وجود شيء غير الله، الناشئة من كون وجود كل شيء، وجودُ الله، بل الله نفسه، و المبنية على فلسفة الوجودِ، التي أتينا في هذا الكتاب بنيانَها من القواعد؛ عدا ما يترتب على هذه العقيدة، من المفاسد -التي منها: لزوم كون الله لم يخلق شيئاً، و لا في الإمكان أن يخلقه-، عقائدُ أخرى، تناقضها.

في حين أنهم يذكرونها بصدد تأييد عقيدتهم الأولى؛ فكأنهم لا يدرون أنها تناقضها، زيادةً على كونهم لا يدرون أن العقائد الثانية في نفسها لا تتفق مع شأن الألوهية، كالعقيدة الأولى.

فمنها: أنهم يدعون أن العالم بجميع أجزائه أعراض قائمةٌ بالله، يدّعون هذا بصدد نفي وجود العالم، و لا يدرون أن العرض قسمٌ من الموجوداتِ، و لا يدرون أن الله تعالى<259>: لا يجوز أن يكون حالاًّ في محلّ، و لا محلاًّ لحالٍّ، و لا يقومَ بذاتهِ حادثٌ.

و منها: أنهم يدعون كون العالم ينعدم في كل آن، ثم يوجد....

فبقاء الجواهر عندهم كالأعراضِ، بتجدد الأمثالِ، و لهذا يقولون إن الشيخ الأشعري أصاب في قوله، بـ: "أن العرض لا يبقى زمانين"، و أخطأ في تخصيص هذا الحكم بالعرض.

قال في "الفصوص"، في أواخر فص شعيب: [و ما أحسن ما قال الله في حق العالم، و تبدله مع الأنفاس في خلق جديد، في عين واحدةٍ، فقال في حق طائفةٍ، بل في حق أكثر العالم: ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾، لا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس، لكن قد عثرت عليه الأشاعرة، في بعض الموجوداتِ، و هي الأعراضِ؛ و عثرت عليه الحسبانية في العالم كله، و جهَّلهم أهل النظر بأجمعهم، و لكن أخطأ الفريقان.

أما إخطاء الحسبانية، فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره، على أحدية الجوهر المعقول،

---

[108] هذا البيت نقله الشيخ البالي، في "شرح الفصوص"، (ص:111)، عن الشيخ الأكبر.

الذي قبِل هذه الصورةَ، و لا يوجد إلا بها، كما لا تعقل إلا به، فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة تحقيق الأمر.

و أما الأشاعرة، فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض، فهو يتبدل في كل زمان، إذ العرض لا يبقى زمانين].

و أنا أقول: قول صاحب "الفصوص"، و جميع الطائفة الصوفية الوجودية، بالتبدل في العالم بأسره، في كل آن، بأن ينعدم، ثم يُخلق من جديد، ثم ينعدمَ، ثم يُخلق؛ ليس لأن الآية القرآنية المذكورة تقتضيه، إذ الآية، و ما قبلها من الآيات المتسلسلة، منذ أول سورة ﴿ق﴾، كلها في حق البعث بعد الموت، تكافح منكريه.

بل فكرة الخلق الجديد، على ما فهم منه صاحب "الفصوص"، و أتباعه الوجوديون، ابتدعوها لتأييد ما يتفرع على مذهب وحدة الوجود و الموجود، من نفي وجود العالم، محاولين فهمه، و استخراجه من الآية.

لكن غاب عنهم أن في فكرة الخلق الجديد للعالم، الذي يعقبه عدمه، ثم إيجاده، ثم عدمه<260>، ثم إيجاده، و هلم جراًّ، اعترافاً بوجود العالم، و لو بين فترات إعدامه.

و اعترافاً أيضاً بالخلقِ، المتجددِ في كل آن مع أن كلاًّ منهما ينافي عقيدة وحدة الوجود، النافية لوجود العالم، و السالبة لإمكان خلق موجودٍ، إذ لا موجود إلا الله، و الله لا يُخلَق....

حتى إن تلك العقيدةَ، تنافي الخلق الأول قبل جديده.

فنقول للصوفية الوجود، القائلين بوحدة الوجود، و القائلين في الوقت نفسه بتجدد الخلق في كل آن؛ إما زعماً منهم أن القول بالثاني من مقتضيات القول بالأول، و إما زعماً منهم أن المتكلمين، غير القائلين بتجدد الخلق، لا يرون احتاج المخلوق حال بقائه إلى الخالق؛ فهم يدعون تجدد الخلق تثبيتا لدوام احتياج المخلوق إلى خالقه....

نقول لهم: إنكم تدعون عدم وجود الكائنات، معتبرين وجودها وجود الله، لا وجود نفسِها، ثم تنسون دعواكم هذه، فتناقشوننا على بقاء الموجودات في زمانين، مع أن وجود الموجودات لما كان عبارة عن وجود الله، فلا حرج في بقاء الموجود بهذا الوجود أبد الآبدين، بل لا إمكان لعدمه المتخلل بين الوجودين، كما لا إمكان لعدم الله.

فالعالم الذي يمثل وجودُه وجودَ الله عندكم، لا يمكن خلقه من جديد، و لا إعدامه، المعقب لخلقه.

و لا حاجة عندنا إلى إيجادات جديدة، و لا مانع من بقاء ما أوجده الله، في مدةٍ قدِّرَ له البقاءُ فيها، عند إيجادهِ؛ فوجودُه مستندٌ إلى إيجاد الله، و بقاؤه مستندٌ إلى إبقائهِ، و هو محتاجٌ إلى الله، في الابتداء، و البقاء.

و ليس مذهبنا، و مذهب المتكلمين أنه محتاجٌ إلى الله في الابتداءِ، مستغنٍ عنه في البقاء، حتى يكون قولكم بتجدد الخلق إصلاح النقص الواقع في مذهب المتكلمين<261>[109].

و نحن نسائل الصوفية، القائلين بتجدد الخلق في كل آنٍ، على كل مخلوقٍ: ما الدافعُ إلى القول بتوالي الإيجاد، و الإعدام، على موجودٍ واحدٍ، في حالة بقائه؟

و بماذا يحصل عدمه، عقب وجوده؛ أبتأثير من الله، أم ينعدم هو بنفسه، فيخلقه الله مرة ثانية، فينعدم مرة ثانية، فيخلقه ثالثة، فينعدم، و هكذا دواليك؟

[109] نعم، قد توهم بعضهم من كون المحوج إلى العلة عند المتكلمين، هو الحدثُ، لا الإمكان؛ أن بقاء الحادث عندهم يكون من غير علةٍ؛ و ليس الأمر كما توهموا، لأن المراد بالحدوثِ، المحوجِ، هو الحدوثُ بالمعنى المقابلِ للقدمِ، لا الحدوث بالمعنى المقابل للبقاء.

و لا وجه للاحتمال الأول، لأن الله يريد وجوده لمدة معينة، بدليل أنه يخلقه مرة ثانية، و ثالثة، فيكون عدمه في خلال تلك المدة خلاف مراد الله.

و لا محل لأن يكون إعدامه تحقيقاً لمذهب وحدة الوجودِ، المتضمن لدعوى عدم وجود موجودٍ غير الله، لما ذكرن.

فتيعن أن تكون أعدامه، المتخللة بين وجوداتهِ من نفسه، فيلزم استغناء الممكن عن الله في بعض حالاته، التي يتحول إليها، و هو حالة عدمه بعد وجودهِ؛ فما كانوا يرمون به المتكلمين يترتب عليهم.

و فضلا عن هذا، فكأن الله تعالى لا يقدر على أن يجعل لمخلوقاته وجوداً يستمر إلى أجل مسمى، إلا بتجديد خلقه مراتٍ لا تحصى.

أليس أحسن من هذا، و أقرب إلى العقل، و أوفق للمشهود، أن يكون الله خلقه، و أوجده، على أن يستمر وجودهُ ما شاء له ذلك، كما قال تعالى: ﴿إن الله يمسك السماوات و الأرض أن تزولا﴾، فيكون وجودهُ، و استمرارُ وجودِه، كلاهما مستنداً إلى الله، من غير حاجةٍ إلى استئنافِ خلقهِ، ثم إعدامهِ، ثم خلقه.

و من السخافة بمكانٍ، قول الصدر الشيرازي، في "الأسفار"، بهذا الخلق المتجدد، مع كونه لم يترك تشنيعاً بذيئاً، إلا أمطره على المتكلمين، لقولهم بإمكان إعادة المعدوم بعينه، في مسألة البعث بعد الموت[110]؛ و قد غاب عنه: أن في الخلق الجديد، الذي قال به الصوفية، في الدنيا إعادةً للمعدومِ بعينهِ، بل إعاداتٍ<262>[111].

و ليس بمسلم كون العالم بجميع أجزائه أعراضاً، و لا استنتاجه من تجدد خلقه، لإمكان تجدده، من غير أن يكون عرضاً، كما أنه لا يسلّم استخراج هذا التجدد من الآية.

بل لا يسلم أيضاً صحة قول الأشاعرة، بعدم بقاء العرض زمانين، بله أن يصح قول الحسبانية بعدم بقاء الكل، و للأشاعرة مرمى خاص في قولهم ذاك، لا يقاس على مرمى قول الحسبانيين، المنكرين لوجود الخالق، و المخلوق؛ و الوجوديين، المنكرين لوجود المخلوق، و قدرة الخالق على إيجاده، أو إبقائه زمانين.

ثم إن قول صاحب "الفصوص" في آية الخلق الجديد، يشبه قوله في مسألة عرش بلقيس، الذي أتى به سيدَنا سليمانَ من عنده علم من الكتاب، قبل أن يرتد إليه طرفه؛ فادعى الشيخ عدم إمكان الإتيان به بهذا الحد من السرعة، بناءً على أن الحركة التي هي كون الشيء في آنين، في مكانين، تحتاج على الأقل إلى آنين.

ثم ذهب إلى أن الله تعالى أعدم العرش في محله، و خلقه عند سليمان من جديد، على قاعدة الخلق الجديد، و لم يتذكر الشيخ، أو لم يبالِ أن إعدام العرش الأول، و خلق الثاني، لا يتفقان مع نص القرآن، على الإتيان به، كما أنه لم يدرِ أن مدةَ ارتداد طرف الناظر إليه تسع أكثر من آنٍ واحدٍ.

و قد كان العفريت وعد الإتيان به قبل أن يقوم سليمان من مقامه، أي مجلسه للحكومة، و كان يجلس إلى نصف النهار، و لا شك أن الميعاد المحدود بمدة ارتداد طرفه، أسرع، لكن لا لحد ما قال الشيخ، و استحال.

و انظر ما قاله في "فص صالح": [إن التكوين للشيء نفسه، لا للحق، و الذي للحق فيه أمره خاصة؛ و لذا أخبر

[110] انظر (ص:88).

[111] و ليس لصاحب الأسفار أن يقول عن تجديد الخلق في الدنيا، إنه ليس إعادة المعدوم بعينه، و إنما تجديد الأمثال، كما قال الأشعري في بقاء العرض، إنه بتجدد الأمثال، إذ يلزم على هذا أن لا يكون أي شخص معين من أفراد الإنسان في كل زمانٍ عين الشخص الذي كان موجوداً قبله بآنين، ثم أعدم في الآن الثاني، و خلق مثله في الآن الثالث.

عن نفسه في قولـه: ﴿إنما أمرنا لشـيء إذا أردنـاه أن نقـول له كن فيكـون﴾، نفسب التكـوين لنفس الشـيء، و هو الصادق في قوله، و هذا هو المعقول في نفس الأمر، كما يقـول الأمـير الـذي يُخـافُ فلا يُعصـى، لعبـده: "قـم"، فيقوم العبد، امتثالاً لأمر سـيده، فليس للسـيد في قيـام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، و القيـام من فعل العبـد، لا من فعل السيد].

فمكوّن الكائنات عند صاحب الفصـوص، نفسُـها، فهو نظر إلى ظـاهر<263> النص، و غفل عن أسـلوب البلاغـة، الممثلة لسرعة تأتي المقدورات، و سـهولته، حسب تعلق مشيئته تعالى بها.

فكأنها إذا أراد الله تكوين شيءٍ منهـا، يـأمره، فيكـون من تلقاء نفسه، من غير تكوينٍ.

و على كل حـال، فـالمكوِّن هو اللـه، و أما تكـون الشـيءِ نفسَه فهو محالٌ، مستلزمٌ لكون ذلك الشيء موجوداً قبل وجودِهِ، ليوجِد نفسَه؛ فإذن ليس هناك أمرٌ، و لا مـأمورٌ، و لا تكوين المأمور نفسَـه، كما زعم الشـيخ؛ و إنما كل ذلك مجازٌ، و تمثيلٌ، لسرعة نفوذ إرادة الله، و سـهولته، حـتى إن الأمر أسرع مما وقع التمثيل به، و أسهل على اللـه؛ و إنما في المثـال تفهيم تلك السـرعة، و السـهولة للمخـاطبين، و تقريبهما من عقـولهم؛ و قرينة المجـاز، هي الاستحالة التي ذكرنا.

لكن الشـيخ لكونه مولعـاً بتحريف معـاني كلام اللـه، و رسوله ﷺ، يرى المحال ممكناً، و الممكن محالاً.

و مثال الثـاني، ما سـبق من قوله باسـتحالة إتيـان عـرش بلقيس، قبل أن يرتد إلى سليمان عليه السلام طرفُه.

و التوسع في تفسير معاني القـرآن، إلى حد التلاعب بـه، شنشـنة متبعـةٌ لصـاحب الفصـوصِ، و غـيره، من أصـحاب المذهب الوجودي؛ و ما ذهبـوا إليه في آية الخلق الجديـد، و آية الإتيـان بعـرش بلقيس، أقل ما حولـوا فيه التفسـير إلى التغيير.

و هناك ما هو أشد منهما، و أفسد؛ حـتى إن هـذا الحـال - أعـني ما رأيته من أن الصـوفية الوجوديـة، و أنصـارهم يحرّفـون معـاني كلام اللـه، و رسـوله ﷺ، في سـبيل تأييد مـذهبهم تحريفـاً جليـاً- كـانَ أولَ منبـهٍ إليّ على بطلان مـذهبهم، كما رأيت أن مثل هـذه التحريفـات لا يصـدر إلا من المضل المعتمد، أو الجاهل السيء الفهم.

فـإن كـانوا ينسـبون تلك المعـاني المحرفة إلى بـاطن الكتـاب، أو السـنة، فهي أحق عنـدي باسم الباطل منها باسم الباطن.

فمن ذلك التحريف الفاحش: انهم يجعلون ﴿رسل اللـه﴾ - في قوله تعالى: ﴿و إذا جاءتهم آية قـالوا لن نـؤمن حـتى نـؤتى مثل ما أوتي رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾-، مبتدأ، و ﴿الله﴾ الثانيَ خـبرَه، بنـاءً على أسـاس وحـدة الوجـود، المـوجب لكـون كل موجـودٍ اللـهَ، فيكـون رسل الله أيضاً الله<264>!!

و غـير ممكنٍ، أن لا يعلمـوا أن جعـل: ﴿رسـلُ الله اللـهُ﴾، جملةً مؤلفةً من المبتـدأ، و الخـبر، يجحف بانتظـام معـنى الآية، و يـترك ما قبل تلك الجملـة، أعـني فعل ﴿أوتي﴾، و ما بعـدها، أعـني لفظ ﴿أعلم﴾ مقطـوعين عن رابطتهما الإعرابية، و كذا رابطة هذه الجملة، المفتعَلة نفسِها.

فليعتبر من أصرّ على حسن الظن بالصـوفية الوجوديـة، و لينظر مبلغ اسـتهتارهم في تأويل كلام اللـه، ليحصـلوا على شهادة القرآن، بتأليه رسل الله، لا لأنهم رسل اللـه، بل لأن ذلك مقتضى عقيـدة وحـدة الوجـودِ، المتولـدة من فرض أن حقيقة الله الوجود...

تلك العقيـدة، القائلة بتأليه كل موجـودٍ، لا تأليه رسل الله فحسب.

و من ذلك التحريف أيضـاً: أنهم يتمسـكون بقـراءة رفع "الكل"، الشـاذة، في قوله تعـالى: ﴿إنا كل شـيءٍ خلقنـاه بقـدر﴾، فيجعلونه خـبرَ ﴿إنـا﴾؛ فيكـون الله المعـبر عنه بضمير الجمع المتكلم، كلَّ شيءٍ، تعالى الله عما يزعمون.

مع أن المعـنى في قـراءة الرفـع، كـالمعنى في قـراءة النصب، بناءً على أن ﴿كل شيء﴾، مبتدأ، و ما بعده خـبره، و الجملة خبر ﴿إنا﴾.

و قـراءة نصب ﴿كـل﴾، مع كونه أصح من قـراءة الرفـع، تفسِّر قراءة الرفـع، فتمنعها عن الاحتمـال البعيـد، الـذي يحملون الآية عليه؛ في حين أن قراءة الرفع لا يمكنها أن تفسر قراءة النصب، الـتي هي نص في معناهـا، من غـير احتمالٍ لمعنى آخر ظاهر، أو غير ظاهر.

لكن من أراد أن يتلاعب بلفظ القـرآن، و معنـاه، لا يزعه وازعٌ لفظيٌّ، أو معنوي.

و من ذلك التحريـف: أنهم يسـتدلون بقوله تعـالى: ﴿و ما رميت إذ رميت و لكن الله رمى﴾، و بقولـه: ﴿إن الـذين يبايعونك إنما يبـايعون اللـه﴾، على أن النـبي ﷺ، ليس غـير الله.

و من ذلك: أنهم يستدلون بحديث: «من لم يشـكر النـاس، لم يشكر الله»؛ على أن الناس، ليسوا غير الله.

و بالكلمة المشـهورة، الـتي يسـوقونها مسـاق الحـديث النبوي، و هي: «من عرف نفسـه، فقد عـرف ربـه»؛ على أن نفس كل أحد الله<265>.

و بقوله تعـالى: ﴿و ما يـذكرون إلا أن يشـاء الله هو أهل التقوى[112] و أهل المغفـرة﴾؛ على أن المتقين، و العـافين عن الناس، هم الله.

و بقوله تعـالى: ﴿و قضى ربك ألا تعبـدوا إلا إيـاه و بالوالدين إحسانا﴾، على أن كل ما يُعبد، و يُظَن غيرَ اللـه، فهو اللـه؛ لأن الله تعـالى قضـى: أن لا تعبـدوا إلا إيـاه، و قضاء الله لا مرد له، فلا يعبُد عابدٌ إلا إياه، و لو عبد غيره، في زعم زاعمٍ.

فهم يحملون "لا"، في ﴿أن لا تعبـدوا﴾، على "لا النافيـة"، أو يحملـون النهي على مقابـلِ الأمر التكويـني، بقرينة ﴿قضى ربك﴾، أي حكم ربك[113].

و يقولون، في حديث: «أتعجبون من غيرةِ سعدٍ، لأنا أغـير من سـعد، و الله أغـير مـني؛ و من أجل غـيرة اللـه، حـرَّم الفـواحشَ، ما ظهـرَ منهـا، و ما بطنَ»: [فلما حـرّم الفواحش، أي منع أن تُعرف حقيقةُ ما ذكرنـا، و هي أنـه] أي اللـه، [عين الأشياء، سترها بـالغيرة، و هو أنت، لأنها من الغير، فالغيرُ يقول السمع سمع زيد؛ و العارف يقول: "السـمع عين الحـق"، و هكـذا ما بقي من القـوى، و الأعضـاء[114]؛ فما كل أحد عـرف الحـق، فتفـاض النـاس، و تميزت المراتب]؛ كذا في "فص هود"، من "الفصوص".

و يقول الشارح القاشاني، في قوله: [و هو أنت]؛ [يعني: أنانيتـك، إذا اعتبرتهـا، إذ لو لم تعتبرهـا، و نظـرت إليها

[112] أي أهل لأن يتقى، و يخـاف؛ فـالتقوى على معـنى المصـدر، المبـني للمفعول.

[113] و كنت قلت في أحد كتـبي، المؤلفة باللغة التركيـة، قبل ثلاثين عامـاً تقريبـاً: إن حمل القضـاء في الآيـة، على معـنى الحكم، كما ذهب إليه الصوفية الوجودية، يأباه على الأقل عطف قوله: ﴿و بالوالدين إحسـانا﴾، على المقضي، فيكون الإحسان بهمـا أيضـاً مقضـياً، و يلـزم أن لا يوجـد في الدنيا ولدٌ عاقٌّ لوالديه، و هو خلاف الواقعِ؛ و لهذا قال المفسـرون: ﴿و قضى ربك﴾، أي أمرَ أمراً مبرماً.

[114] إشارة إلى حديث: «....، كنت سـمعه الـذي يسـمع بـه، و بصـره الـذي يبصر به...»؛ الخ.

بعين الفناء، كنت من أهل الحِمى، فلا غيرةَ، و لا تحريم].

و في "فص عيسى"، من "الفصوص": [قال تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو<266> المسيح بن مريم﴾؛ فجمعوا بين الكفر، و الخطإ، في تمام الكلام، لا بقولهم: "هو الله"، و بقولهم: "ابن مريم"].

و قال الشارح القاشاني: [لأنهم لم يكفروا بحمل ﴿هو﴾، على ﴿الله﴾، لأن الله هو؛ و لا بحمل ﴿الله﴾ عليه، فيقولوا هو الله، و لا بقولهم: ابن مريم، لأنه ابن مريم؛ بل بحصر الحق في هوية المسيح ابن مريم، و توهموا حلوله فيه، و الله ليس بمحصور في شيءٍ، بل هو المسيح، و هو العالم كله].

و قال في "فص هود": [إن للحق نِسباً كثيرةً، و وجوهاً مختلفةً، ((بعضها ظاهر في العموم، و بعضها خفيٌّ لا يظهر، إلا لمن نوّر الله قلبه))[115]؛ ألا ترى عاداً قومَ هودٍ عليه السلام، كيف قالوا: ﴿هذا عارضٌ ممطرنا﴾، فظنوا خيراً بالله، و هو عند ظن عبده به؛ فأضرب لهم الحق عن هذا القول، فأخبرهم بما هو أتم، و أعلى، مما تخيلوه في القربِ، فإنه إذا أمطرهم، فذلك حظ الأرض، و سقى الحبة، فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر، إلا عن بعد، فقال: ﴿بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب أليم﴾؛ فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الرحة لهم، فإن بهذه يريح أرواحهم من هذه الهياكل المظلمة، و في هذه الريح عذابٌ، أي أمر يستعذبونه، إذا ذاقوه، إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوفات....]، الخ.

و قال في قوله تعالى، حكاية عن قوم نوحٍ عليه السلام: [﴿و لا تذرن ودا و لا سواعا و لا يغوثِ و يعوق و نسرا﴾؛ فإنهم جهلوا من الحق، بقدر ما تركوا من هؤلاء؛ فإن للحق في كل معبودٍ وجهاً يعرفهُ من يعرفهُ، و يجهلهُ من يجهلهُ].

و نقل صاحب "العلم الشامخ"، (ص:438)، قول الشيخ الأكبر، في الباب الثالث و الأربعين، من "الفتوحات"، بعد كلام في ذكر أهل النار: [و قد حقت الكلمة، أنّهم عُمّار تلك الدار، فيجعل الحكم للرحمة، التي وسعت كل شيءٍ، فأعطاهم في جهنم نعيم المقرور، و المحرور؛ لأن نعيم المقرورِ بوجود النار، و نعيم المحرورِ بوجود الزمهريرِ، و تبقى جهنم<267> على صورتها، ذات حرّ، و زمهريرٍ، و يبقى أهلها فيها متنعمين بحرورها، و زمهريرها.

و لهذا أهل جهنم لا يتزاورون إلا أهل كل طبقة في طبقتهم، فيتزاور المحرورون بعضهم في بعض، و المقرورون بعضهم في بعض، لا يزور محرورٌ مقروراً، و لا مقرورٌ محروراً.

و أهل الجنة يتزاورون كلهم، لأنهم على صفة واحدةٍ في قبول النعيم، لأنهم كانوا هنا -أعني في دار التكليف- أهل توحيدٍ، لم يشركوا؛ و أهل النار لم يكن لهم صفة التوحيد، و كانوا أهل شرك، فلهذا لم يكن صفة أحدية تعمهم في النعيم مطلقاً، من غير تقيد، فهم في جهنم فريقان، و أهل الجنة فريقٌ واحدٌ، فينفرد كل شريك بطائفة، و هم أهل الثنوية، ما ثم غيرهم، و هم أهل النار، و الذين هم أهلها.

و أما أهل التثليث، فيُرجى لهم التخلص، لما في التثليث من الفردية، لأن الفرد من نعوت الواحد، فهو موحدون توحي تركيبٍ، فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة؛ و لهذا سُموا كفاراً، لأنهم ستروا الثاني بالثالث، فصار الثاني بين الواحد و الثالث، كالبرزخ؛ فربما لحق أهل التثليث بالموحدين، في حضرة الفردانية، لا في حضرة الوحدانية.

و هذا رأينا في الكشف المعنوي، لم نقدر أن نميز بين الموحدين، و أهل التثليث، إلا بحضرة الفردانية، فإني رأيت لهم ظلالاً في الوحدانية، و رأيت أعيانهم في الفردانية، و رأيت أعيان الموحدين في الفردانية، و الوحدانية؛ فعلمت الفرق بين الطائفتين.

و أما ما زاد على التثليث، فكلهم ناجون بحمد الله من جهنم، و نعيمهم في الجنة، يتبوأون فيها حيث يشاؤون، كما كانوا في الدنيا، ينزلون من حضرات الأسماء الإلهية حيث يشاؤون].

قال الناقل: [و يعني بما زاد على التثليث، من هم القائلون مقالته، بإلهية كل موجودٍ؛ فهذا نصٌّ مقدَّمِ القافلةِ، إن كان إيمانك، و عقلك صحيحاً].

و أنا أقول: إذا كان الزائدون على التثليثِ، المؤلهون لكل شيءٍ أفضل الفرقِ، و أعرفها بحقيقةِ الأمر على رأي مقدم القافلة الصوفية الوجودية، فيلزم أن يكون الأفضل بعدهم أهل التثليث، و بعدهم أصحاب الثنوية، حتى يكون أهل التوحيد أدون الفرق كلها، لابتعادهم<268> أكثر من غيرهم عن الحقيقة، التي هي تأليه الكل، و هذا اللازم يناقض ما ذكره الشيخ في الترتيب المنقول عنه آنفاً، من تفضيل الموحدين على أهل الثنوية، و التثليث.

هكذا يمكن الاعتراض على الترتيب المذكور للفِرَق، كما يمكن الجواب عنه، بـ: أن الموحد، و مؤلِّه الكل لا يتباعدان بعضها عن بعض في إصابة الحق، على مذهب وحدة الوجود؛ و لذا قالوا:

و ما الوجه إلا واحدٌ، غير أنه * إذا أنت عدَّدت المرايا تعددا

ثم يمكنك تمثيل كون الله متعدداً بعدُ الموجودات، و واحداً من حيث أن الظاهر في كل من تلك الموجودات موجودٌ واحدٌ، هو الله، أي الوجود، فهو واحدٌ، و متعددٌ معاً؛ كما يكون الله ثلاثةً، و واحداً معاً في النصرانية، المحدثة بعد سيدنا المسيح، إلا أن أكثر الموحدين لما كانوا من غير القائلين بالوحدانية، و التعدد معاً بعدد الموجودات، أي من غير العارفين، بحقيقة الأمر، فضَّل الشيخ مؤلِّهَ الكل على الموحد.

أما حديث: «لا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل، حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به، و يده التي يبطش بها، و رجله التي يسعى بها»، القدسي، الوارد على أسلوب المبالغة البليغة، فمن أكبر حجج الصوفية الوجوديين، التي يعتمدون عليها في مذهبهم، لكن غاب عنهم أن وحدة الوجود تقتضي أن يكون الله عين كل شيء[116]، من غير أن يمتاز في ذلك العابدُ المتنفلُ، على المقصر المتكاسل، و لا الذي يحبه الله تعالى على الذي يبغضه.

فتخصيص المتنفل، و أعضائه بالتأليه يكون كفراً، كما قال الشيخ الأكبر في كفر المسيحيين، القائلين بحصر الألوهية في المسيح ابن مريم.

و قولهم في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، غاية في التحريف، المضاد للمعنى المراد<269>، لأنهم قالوا: إن لم تكن الكاف زائدةً، فنفي مثل المثل، إثباتٌ للمثل[117]؛ و إن كانت زائدةً، و المعنى ليس مثله شيءٌ، لأن كل شيء عينه، و لا مثل له؛ ففيه إثبات العينية، بنفي المثل[118].

---

[115] ما بين القوسين، زيادةٌ من شرح البالي على الفصوص.

[116] كما يظهر من النقلين الآنفين عن النصوص.

[117] في فص نوح: [قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾؛ فشبه، و ثنى].
و قال شارحه القاشاني، على أن الكاف غير زائدة: [فنفى المثل، و أثبت المثل].

[118] و في فص هود: [و إن أخذنا ﴿ليس كمثله شيء﴾، على نفي المثل، تحققنا بالمفهوم، و بالإخبار الصحيح، أن الحق عين الأشياء].

مع أن إثبات عينية الله لكل شيءٍ أشنع من أن يكون كل شيء مثله، بله إثبات المثل الواحد له، الذي يناقضه السلب الكلي، المنصوص عليه في الآية.

فالمعنى الذي يرهقون نظم القرآن عليه، لا يقف في حد أن يكون نقيض ما سيق له، بل يتخطى إلى ما رواءه بدرجتين.

و كذا قولهم في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله﴾: [أثبت تعالى الافتقار إليه، لا إلى غيره؛ و نحن نجد افتقار المحدثات بعضهم إلى بعض ضرورة؛ فدل ذلك على أن كل مفتقَر إليه، هو الله، لا غيره]؛ كذا في "المواقف[119]"، (ص:227)، الجزء الأول.

و إني أعترض عليهم، بأنهم نسوا كون المفتقِر أيضاً في مذهبهم، المبني على وحد الوجودِ عينَ الله، إذ لو لم يكن هذا المذهب، لما اجترأ أي عاقل على استخراج المعنى الذي استخرجوه من الآية.

و عند الاعتراف بالمذهب، لا وجه لتخصيص المفتقَر إليهم، بأن يكونوا الله، و لا معنى إذن لقوله: ﴿أنتم الفقراء إلى الله﴾، فمن هم الفقراء؟ و من هو المفتقَر إليه؟

و يضاهيه قولهم، في: ﴿إياك نعبد و إياك نستعين﴾: [خبرٌ، بمعنى الأمر؛ فهو تعليم<270> بهذا الدعاء].

ثم قالوا: [التذلل، و الخضوع، و الانقياد لشيء، ليس هو الحق في شهود الخاضع المتذلل شركٌ؛ فالعارف لا يكون خضوعه، و تذلله، و انقياده، إلا لذلك الوجه الظاهر، المتعين، كما قال: ﴿و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾، بمعنى: أن توحيد الطاعة، و تخليص الانقياد، لا يكون إلا بهذا الشهود؛ فإنه لا بد لكل مخلوق من الخضوع، و الانقياد لمخلوق؛ فعلَّمنا الله تعالى الخلاص من الشرك.

و بمثل ما تقدم، أمرنا بالاستعانة، فنشهد الحق في كل شيء، فنستعين به في الأسباب، و الوسائط؛ فإذا رحم الله المفتقر إلى غيره، و الخاضع لغيره، و المستعين بغيره؛ علَّمه بمعرفته، و شهود وجهه في كل شيء، فخلصه من الشرك، فكان لا يعبد إلا الله، و لا يستعين إلا به، ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾]؛ (ص:358)، من الجزء الأول من الكتاب المذكور.

فانظر رحمك الله أيها القارئ كيف يقلبون معاني كلام الله، و الامتثال لتعليماته، إلى ما يضادهما؛ فالله تعالى يطلب من عباده أن يكونوا أصحاب النفوس الأبية، فلا يقبلوا الافتقار إلا إلى الله، و يعلموا أن الحاجة إلى غيره من قبيل حاجة الفقير إلى الفقير، لا يغني عنه شيئاً، و يطلب منهم أن يكونوا عباده المخلصين، فلا يتذللوا لغيره، و لا يستعينوا بغيره، ﴿أليس الله بكاف عبده﴾.

إلا أن التعالي إلى هذه المرتبة، أعني مرتبة العبودية، الخالصة لله، لا يتيسر لكل أحد؛ فلما رآه أصحاب مذهب الوحدة الوجودية، تلك الصعوبة؛ انكشف لهم طريق التسهيل على الناس، فأباحوا لهم الافتقار إلى كل أحد، و التذلل لكل أحد، و الاستعانة بكل أحد غير الله، بشرط أن يعلموا أن ذلك الغير، الذي يظنه غير العارفين كذلك، هو الله في صورة زيد، و عمرو.

فينجوا بفضل هذا العلم من الشرك، فإن قلت لهم هذا هو الشرك بعينه، أجابوا: بأن الشرك لا يكون عين الشرك، و نحن نقول بالعينية؛ فما أعلمهم بالحيل، و ما أحذقهم قاتلهم الله.

و قالوا في قوله تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾: [إنما اختص الذكر<271> لمن كان له قلب، لتقلبه في أنواع الصور، و الصفات؛ فيعلم أن الحق هو المتجلي في كل صورة، و يعبده فيها؛ فيدرك الأمر على ما هو عليه، و لا يحصره في وصف دون وصف.

و لم يقل الحق لمن كان له عقل؛ فإن العقل قيد، فيحصر الأمر في نعت واحدٍ، و الحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر، فلا يعلم ذوو العقول الأمر على ما هو في نفس الأمر، فليس القرآن ذكرى لمن كان له عقل؛ فإن القرآن أنزل لبيان ما هو الأمر عليه في نفسه، و العقل لا يوصل إليه بنظره الفكري.

و هم -أي من كان لهم عقل- أصحاب الاعتقادات الخاصة، الذين يُكفر بعضهم بعضاً، و يلعن بعضهم بعضاً، لحصرهم الحق في صورة اعتقادهم الخاص، و نفيهم عن غيره من الاعتقادات، فلا منازعة عند أصحاب القلوب، و إنما النزاع، و المخالفة بين أصحاب الاعتقادات]؛ كذا في "فص شعيب"، من "الفصوص"؛ و شرحه البالي.

و خلاصته مدح القلب، و أصحابه، و ذم العقل، و ذويه؛ فكأن الله تعالى لم يقل في كتابه: ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾، و لا ﴿إن في ذلك لآيات لأولي الألباب﴾، و لا ﴿و اتقون يا أولي الألباب﴾، و لا ﴿إن في ذلك لآيات لأولي النهى﴾، و لا ﴿و ما يعقلها إلا العالمون﴾، و لا ﴿و قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾.

و ذنب العقل المسكين عند هؤلاء المجانين، الموجب لذمه، أنه يقف في عقيدةٍ، أي اعتقاد إله واحدٍ، و لا يتقلب في آلهة غير محصورة ...

و بعد كل هذا، فـ "القلب"، في الآية بمعنى العقل، ففي مختار الصحاح: [القلب الفؤاد، و قد يعبر به عن العقل؛ قال الفراء، في قوله تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾، أي عقلي].

و هذا لأن عرف القرآن، و الإسلام، لا يفرق بين "العقل"، و "القلب"؛ قال الله تعالى: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يفقهون بها﴾ الآية، و لا شك أن "الفقه"، و "الفهم" فعل العقل.

و إنما التفريق بين "العقل"، و "القلب"؛ و تفضيل "القلب" على "العقل"، هو الأسلوب المسيحي، كما سبق<272> تفصيله في مقدمة الكتاب، و مقدمة الباب الأول منه.

فصاحب الفصوص، القائل: [و لم يقل لمن كان له عقل]، يميل بالإسلام إلى هذا الأسلوب.

و هنا و نحن بصدد إيراد أمثلة من تحريفهم لمعاني آيات الذكر الحكيم، يحسن بنا أن نعيد ما نقلناه سابقاً من فص هود من الفصوص، مع ما علقنا عليه.

أعني قوله: [فهو عين الوجود، فهو على كل شيء حفيظ، فلا يؤوده حفظ شيء، فحفظه تعالى للأشياء كلها، حفظه لصورته أن يكون الشيء على غير صورته، فهو الشاهد، المشهود، و الشهود من المشهود، و هو روح العالم المدبر، و هو الإنسان الكبير؛

فهو الكون كله * و هو الواحد الذي

قام كوني بكونه، * فلذا قلت يغتذي

فوجودي غذاؤه، * و به نحن نحتذي]

و قال الشارح عبد الغني النابلسي: [فهو كل الأرواح، و هو كل النفوس، و هو كل الأجسام، و هو كل الأحوال، و المعاني؛ و هو المتنزه عن جميع ذلك؛ إذ لا وجود إلا وجوده].

---

[119] كتاب في التصوف الوجودي، للأمير عبد القادر الجزائري، غير الكتاب الجليل المعروف في علم الكلام، المسمى بهذا الاسم، للقاضي عضد الدين الأيجي.

فانظر كيف يفسر تنزهه عن جميع ما عـداه، بنفي وجـود ما عداه، و جعل كل شيء عينه.

و قال الشارح البالي، في شرح قولـه: [فلا يـؤوده حفظ شـــــيء]: [إذ عين الشـــــيء لا يثقل حفظنه على ذلك الشيء].

و قـــال الشـــارح القاشــاني في شـــرح قولــه: [فحفظه للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشيء غير صورته]: [لأنه لو لم يحفظ صورته، من أن يكون شيءٌ غـــيرَه، لكـــان له مثل في الشـــيئية، و الوجـــود، و لـــزم الشرك].

و قال الشارح عبد الغني النابلسي: [فكل الصور لــه، و لا صورة لـه، لأنه إذا كـان عينَ صـورة، لم يكن عين صـورة أخرى؛ فينزه عن الصورة الأخرى؛ و إذا كان عينَ الصــورة الأخـــرى أيضـــاً، لم يكن عين الصـــورة الأولى، فهو عين الصور كلها؛ و هو متنزهٌ عن الصور كلها].

يعني أن كل الصور له، و لا صورة له متعينة<273>.

و قال الشيخ في "فص هود": [فقل في الكون ما شـئت؛ إن شئت قلت: "هو الخلق"، و إن شئت قلت: "هو الحـق"، و إن شئت قلت: "هو الحق الخلـق"، و إن شـئت قلت: "لا حق من كل وجه، و لا خلق من كل وجه"؛ و إن شئت قلت بالحيرة في ذلك].

و إني أنصح لأخـواني المسـلمين، المتصـوفين تجـاه هـذه التلاعبات بالحق[120]، و عقـول الخلـق، أن لا يشـغلوا بـالهم بالأفكار التي تسوقُ الإنسان إلى الشك في البـديهيات، و في كل شـيءٍ حـتى في وجـوده، و وجـود الكـون، مغـايراً لوجود الله، و تخلطُ الخالق بالمخلوق، و الــتي لا محل لها في الإسلام، و عند النظر الصحيح.....

أنصح لهم أن يبغوا التصوف في امتثال ما أمـرهم الله، و رسـوله، و اجتنـاب ما نهيـاهم عنـه، فلا ينفعهم بين يـدي الله قـول الشـيخ الأكـبر، أو الشـيخ الأصـغر، و لا ينجيهم التعويل بالأقطـــاب، و الأقطـــاب، في موقف يقـــول عنه رسول الله ﷺ: «يا فاطمة لا أغـني عنك من الله شـيئاً»؛ و هو القائل: «تفكروا في كل شـيء، و لا تفكـروا في ذات الله»، و القائل: «تفكروا في خلق اللـه، و لا تفكـروا في الله، فتهلكوا».

فـأين هـذا من قـول الشـيخ في "فص هـود": [فإيـاك أن تتقيد في الله بعقد مخصـوص، و تكفر ما سـواه، فيفوتك خير كثير، فكن في نفسك هيولي لصور المعتقدات، فـإن الهل تبارك و تعالى أعظم من أن يحصره عقد دون عقـد، فإنه يقول: ﴿فأينما تولـوا فثم وجه اللـه﴾، و وجه الشـيء حقيقته[121]].

و قـال الشـارح<274> في تفسـير صـور المعتقـدات: [أي التي يعتقدها في الله جميع الناس في سائر الملل][122].

هـذا ما يوصـيك به شـيخك الأكـبر أيها المتصـوف، و الله تعالى يقول: ﴿قل يا أيها الكافرون * لا أعبد ما تعبــدون * و لا أنتم عابــدون ما أعبد * و لا أنا عابد ما عبــدتم * و لا أنتم عابــدون ما أعبد * لكم دينكم و لي دين﴾، فـــاختر ما شئت منهما<275>.

تذييل:

-1-

بقي أنه من حسن حظ التصـــوف، بل من حسن حظي أنا أيضاً، لعدم كـوني من أعـداء الصـوفية، أن الصـوفية ليس كلهم على مـــذهب وحـــدة الوجـــود، ففيهم من خـــالف الوجوديين، و اعتصم بحبل الشرع المتين، و لم يـدأب في الطعن على علماء أهل السنة من الأشاعرة، و غيرهم من علماء العلم الظاهر، كما دأب صاحب "الفصوص".

بل حثّ المسلمين على الاقتـداء بهم في عقائـدهم، و عد طـريقتهم طريقة الأنبيـاء، لكونها مسـتندةً إلى الكتـاب و الســنة، في حين أن أنصـــار المـــذهب الوجـــودي يعدونه طريقة الأولياء.

و في حين أن القاشــاني شـارح "الفصـوص"، قــال (ص: 168): [إن الله تعالى تَسمَّى بالولي، و لم يتسمّ بنـــبي، و لا مرسل].

و في رأس هذه الطائفة الصوفية المباركة، الإمام الجليل الربـــــاني مجـــــدد الألف الثـــــاني، أحمد بن عبد الأحد السرهندي، صاحب "المكتوبـات"، و إني أورد هنا نبـذاً من كلماته القيمة، متخذاً لها شواهد، على أني كتبت ما كتبته في هـذا المبحث ضد فكـرة وحـدة الوجـود، لا عن تعصب على الصــوفية، القــائلين بهــا، بل خدمة للحــق، المتعلق بالحق، تعالى و تقدس عما يقولون.

فإن اتهموني بأني على فـرض كـوني عالمـاً، فمن علمـاء العلم الظاهر، لا أعرف العلم الباطن؛ فـإليهم إمـامُ كبـيرٌ من علماء الباطن، فلينظروا ماذا يقول.

المكتـوب (68)، إلى خـان خانــان، (ص:281؛ جـزء 1):

[الحمد لله، و سلام على عباده الذين اصطفى، و بعد؛

فـــاعلم أن أحـــوال فقـــراء هـــذه الحـــدود، و أوضـــاعهم، مسـتوجبة للحمـد، و المسـئول من الله سـبحانه و تعـالى سلامتكم، و عافيتكم، و استقامتكم، و لما كان مبحث علم الوراثة في البـــين، أردت أن أكتب كلمـــات من تلك<276> المقولة على حسب مقتضى الــــــوقت، و قد ورد في الأخبار: «العلماء ورثة الأنبياء».

و العلم الذي بقي من الأنبياء عليهم السـلام نوعـان: علم الأحكام، و علم الأسرار.

فالعـالم الـوارث، من يكـون له سـهم من نـوعي العلم، لا من يكـون له نصـيب من وع واحد فقـط؛ فـإن ذلك منـافٍ للوراثة؛ فإن الـوارثِ من يكـون له سـهمٌ من جميع أنـواعِ تركة المـورث، لا من بعض دون بعضٍ؛ و الـذي له نصـيبٌ

[120] و مثلـه، قوله في "فص نـوح"، عند تفسـير قوله تعـالى: ﴿و قـالوا لا تـذرن آلهتكم و لا تـذرن ودا و لا سـواعا و لا يغـوث و يعـوق و نسـرا﴾: [فإنهم إذا تركوهم، جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هـؤلاء، فـإن للحق في كل معبودٍ وجهاً يعرفه من يعرفهُ، و يجهله من يجهلهُ].

و قد سبق نقله منا عند إيراد أمثلة من تحريفهم لمعاني القرآن.

[121] و انظر قوله في "فص إبراهيم":

فيحمدني، و أحمده، * و يعبدني، و أعبده
فيعرفني، و أنكره، * و أعرفه، فأشهده
فأنى بالغنى، و أنا * أساعده، و أسعده
لذاك الحق أوجدني، * فأعلمه، فأوجده
بذا جاء الحديث لنا، * فحقق في مقصده

و مراده من الحديث الكلمة المشـهورة، المعـزوة إلى الله تعـالى: «كنت كـــنزاً مخفيـــاًّ، فـــأحببت أن أعـــرف، فخلقت خلقـــاً، فعـــرفتهم بي، فعرفوني»، و لا سند له صحيح، أو ضعيف.

و لو قلنا بصـــحة معنـــاه، لقوله تعـــالى: ﴿و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبــدون﴾؛ فهو لا يــدل على الترهــات الــتي نظمها الشـيخ في دعـوى المســاواة مع اللــه، و أقل ما فيها أنه يمن على الله بمعرفته بــه، حين عنف الله تعالى بالأعراب، الذين يمنون على النبي ﷺ، أن أسلموا، فقال: ﴿يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنـوا علي إسـلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمـان إن كنتم صـادقين﴾؛ و هكـذا دأبهم، يسـوقون مسـاق الحديث النبوي ما ليس منه، و يستخرجون منه ما لا يدل عليه، و لا يقبله العقل، إلا عقل من آمن بفلسفة وحدة الوجـود فـوق إيمانه بالكتـاب، و السنة، و لذلك يرهقهما عليها.

[122] و قال الشيخ في قصيدة له، أطراها الدكتور شهبندر، و استشـهد بها على سـمو الشـعور الـديني عند العـرب في كتابه "القضـايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي":

لقد كنت قبلَ اليوم أنكر صاحبي، * إذا لم يكن ديني إلى دينهِ دانِ
فقد صار قلبي قابلاً كل صورةٍ، * فمرعىً لغزلانٍ، و ديرٍ لرهبانِ
و بيت لأوثانٍ، و كعبة طائفٍ، * و ألواح توراةٍ، و مصحف قرآن
أدين بدين الحبِّ، أنى توجهت * ركائبهُ، فالحب ديني، و إيماني

من البعض المعين، فهو داخل في الغرمـــاء، حيث يتعلق نصيبه بجنس حقه.

فمن لا يكون وارثاً، لا يكون عالماً، إلا أن تقيد علمه بنـوع واحـد؛ و نقـول: إنه عـالمٌ بعلم الأحكـام مثلاً، و العـالمُ المطلق، هو الـذي يكون وارثـاً، و يكـون له حـظٌ وافـرٌ، و نصيبٌ تامٌّ من كلا نوعي العلم.

و قد زعم الأكـثرون: أن علم الأسـرار، عبـارةٌ عن علـوم التوحيد الوجودي، و شهودِ الوحـدة في الكـثرة، و الكـثرة في الوحـدة، و أنه كنايـةٌ عن معـارف الإحاطـة، و سـريان وجوده تعالى، و قربه، و معيته سـبحانه، على النهج الـذي صارت منكشفة، و مشهودةٌ لأرباب الأحوال.،

حاشا و كلا، ثم حاشا و كلا؛ من أن تكـون هـذه العلـوم و المعـارف من علم الأسـرار، و لا ثقة بمرتبة النبـوة، فـإن مبـنى تلك المعـارف السـكر، و غلبة الحـال، الـتي هي منافية للصـحو؛ و علم الأنبيــاء كلــه، ســواء كــان علم الأحكام، أو علم الأسرار، نـاشٍ من غاية الصـحو، الـذي ما امتزجت به ذرة من السكر.،

بل هذه المعـارف مناسـبةٌ لمقـام الولايـة، الـتي لها قـدمٌ راسخٌ في السكر، فتكون هذه العلـوم من أسـرار الولايـة، لا من أسرار النبوة.

و الولاية، و إن كانت هي أيضاً ثابتةٌ، و لكن أحكامها مغلوبــةٌ، و في جانب أحكام النبوة متلاشيةٌ، و مضمحلةٌ:

و متى بدت أنوارُ بدرٍ في الدجى،	ما للسهى من حيلةٍ سوى الاختفا

و قد كتبت في كتــبي، و رســائلي، و حققت: أن كمـالات النبوة لها حكم البحر المحيط، و كمالات الولاية في جنبها قطرة محتقرة.

و لكن مــاذا نفعــل، و قد قــال جماعة من عــدم<277> إدراكهم لكمالات النبوة، إن الولاية أفضل من النبوة.

و قــالت طائفــةٌ أخــرى، في توجيه هــذا: إن ولاية نــبيٍّ، أفضل من نبوته.

و كل من هـذين الفـريقين، قد حكمـوا على الغـائب، من غير علم بحقيقة النبوة.

و قريب من هذا الحكم، الحكم بترجيح السكر على الصحو، فإن عرفوا حقيقة الصحو، لعرفـوا أن السـكر لا نسـبة له إلى الصحو .... ما نسبة العرشي بالفرشي.

و كـأنهم شـبهوا صـحو الخـواص بصـحو العـوام، و زعمـوا وجـود المماثلة بينهمـا، و ليتهم إذ زعمـوا وجـود المماثلة بين صحو الخـواص و صـحو العـوام، لم يجـترئوا على هـذا الحكم.

فإن من المقرر عند العقلاء: أن الصحو أفضل من السكر، سـواء كـان السـكر و الصـحو مجـازيين، أو حقيقــيين، و تفضيل الولاية على النبـوة، و السكر على الصـحو، شـبيه بترجيح الكفر على الإسلام، و الجهل على العلم؛ فـإن كلا من الكفـر، و الجهـل، مناسـبٌ لمقـام الولايـة؛ و كلا من الإسلام، و العلم، مناسبٌ لمرتبة النبوة؛ قال الحسـين بن منصور الحلاج:

كفرت بيد الله، و الكفر واجب * لدي، و عند المسلمين قبيح

و محمد رسـول الله ﷺ اسـتعاذ من الكفـر، ﴿قل كل يعمل على شاكلته﴾.

فكما أن الإســلام في عــالم المجــاز، أفضل من الكفــر، ينبغي أن يعتقد أنه في الحقيقة أفضل من الكفــر، فــإن المجاز قنطرةُ الحقيقة.

فــإن قلت: كما أن الكفــر، و الســكر، و الجهل ثابتــةٌ في مرتبة الجمــع، من مقامــات الولايــة، كــذلك الإســلام، و الصـحو، و المعرفـة؛ متحقق في مرتبة الفـرق بين الجمع منهـا؛ فكيف يصح القـول بمناسـبة الكفـر، و السـكر، و الجهل فقط، لمقام الولاية؟

أقـول: إن إثبـات الصـحو، و أمثاله في مرتبة الفـرق، إنما هو بالنسـبة إلى مرتبة الجمـع، الـتي ليس لها فيها غـير السكر، و المحو؛ فإلا فصحو مرتبة الفـرق أيضـاً، ممـتزجٌ بالسـكر، و إسـلامها مختلـطٌ بـالكفر، و معرفتها مشـوبةٌ بالجهل؛ فلو وجدت مجـالاً للكتابـة، لـذكرت أحـوال مقـام الفــرق، و معارفه بالتفصــيل، و بينت امــتزاج الســكر، و أمثاله فيها بالصــحو، و أمثالــه؛ و لعل أصــحاب الفطانة يجدون هذا المعنى بالتفرس أيضاً.

و العجب كل العجب، أنهم لم يفهمـــوا<278> أن الأنبيـــاء عليهم الســلام، إنما نــالوا ما نــالوا من هــذه العظمــة، و الجلال، كلها من النبوة، لا من طريق الولاية؛ و غاية شأن الولاية إنما هي الخادمية للنبــوة؛ فلو كــانت للولاية مزية على النبوة، لكان للملائكة، الذين ولايتهم أكمل من سـائر الولايات، أفضل من الأنبياء عليهم الصلاة و السلام.

و لمّا قـالت طائفة من هـؤلاء القـوم بأفضـلية الولاية من النبوة، و رأوا ولاية الملأ الأعلى أفضل من ولاية الأنبيــاء، قالوا بالضرورة: إن الملائكة أفضل من الأنبياء، و فــارقوا في ذلك جمهور أهل السنة و الجماعة.

و كل ذلك لعـدم الاطلاع على حقيقة النبـوة، و لما كـانت كمـالات النبـوة حقـيرة في نظر النـاس، بسـبب بُعد عهد النبوة، بسطنا الكلام في هذا البـاب بالضـرورة، و كشـفنا شمة من حقيقة المعاملة.

ربنا اغفر لنا ذنوبنا، و إسرافنا في أمرنا، و ثبت أقــدامنا، و انصرنا على القوم الكافرين].

و قــال في المكتــوب (72)، (ص:285): [قــال بعض الجـامعين بين التشـبيه و التنزيـه: إن الإيمـان بالتنزيـه، حاصلٌ لجميع المؤمـنين، و العـارف هو الـذي يجمع بينه و بين الإيمــان بالتشــبيه، و يــرى الخلق ظهــور الخــالق، و الكثرة كسوة الوحدة، و يطالع الصانع في صنعه.

و بالجملة: إن التوجه إلى التنزيه الصرف، نقصٌ عندهم، و شـهود الوحــدة بلا مطالعة الكـثرة عيبٌ، و هـذه الجماعة يعــدون المتــوجهين إلى الأحدية الصــرفة، ناقصــين، و يظنــون ملاحظة الوحــدة بلا مطالعة الكــثرة، تحديــداً، و تقييداً.

سـبحان الله و بحمـده، أما رأوا أن دعـوة الأنبيـاء عليهم السلام كلها إلى تنزيه صـرفٍ، و الكتب السـماوية ناطقـةٌ بالإيمــان التــنزيهي، و الأنبيــاء عليهم الصــلاة و الصــلاة ينفــون الآلهة الباطلة الآفاقيــة، و الأنفســية؛ و يــدعون الخلق إلى إبطالهـا، و يـدلون على وحـدة واجب الوجـود، المنزه عن التشبيه، و التكيف.

هل سمعت قط نبيـاًّ دعا إلى الإيمـان التشـبيهي، و قـال: "إن الخلق ظهــور الخــالق"[123]، و جميع الأنبيــاء متفقــون على توحيد واجب الوجـود تعـالى و تقـدس<279>، و نفي أرباب غيره، قـال الله تعـالى: ﴿قل يا أهل الكتـاب تعـالوا إلى كلمة سواء بيننا و بينكم أن لا نعبد إلا الله و لا نشرك

[123] انظر قـول هـذا الصـوفي الجليـل، المتشـرع، و قارنه مع قـول شـيخ الاتحاديين، في أول "فص نوح": [اعلم أن التنزيه عند أهل الحقـائق في الجناب الإلهي، عين التحديد، و التقييد؛ فالمنزه إما جاهلٌ] أي غير قائل بالشرائع، [و إما صاحب سوء أدبٍ]؛ فالقائل بالشرائع، المـؤمن، إذا نـزه، و وقف عند التنزيه، و لم ير غير ذلك، فقد أساء الأدب، و أكذب الحـق، و الرسل، و هو لا يشعر]؛ و هو كمن آمن ببعض، و كفر ببعض].

به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله فإن توقوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾.

و هؤلاء الجماعة يثبتون أرباباً غير متناهية، و يتخيلون كلهم ظهورات رب الأرباب [124].

و ما يستشهدون به في إثبات مطالبهم من الكتاب و السنة، ليس فيه استشهادٌ أصلاً.

أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿و ما رميت إذ رميت و لكن الله رمى﴾، و قوله: ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم﴾.

و أما السنة<280>، فقوله عليه الصلاة و السلام: «اللهم أنت الأول، فليس قبلك شيئ؛ و أنت الآخر، فليس بعدك شيء؛ و أنت الظاهر، فليس فوقك شيء؛ و أنت الباطن، فليس دونك شيء».

فإن جميع الحصر في هذه العبارات، لنفي كمال الوجود عما سواه تعالى، بأبلغ الوجود، لا نفي أصل الوجود؛ كما قال عليه الصلاة و السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، و قال أيضاً: «لا إيمان لمن لا أمانة له»؛ و أمثال ذلك في الكتاب، و السنة كثيرةٌ.

و هذا التوجيه، ليس من قبيل تأويل النصوص، كما زعموا، بل هو حمل النصوص على كمال البلاغة، كما أن في العرف، إذا أريد الاهتمام برسالة شخص، و نيابته، يقال: "إن يده يدي"؛ و المقصود هنا ليس الحقيقة، بل المجاز، الذي هو أبلغ من الحقيقة.

فإذا كان وقوع الفعل أكثر، و أزيد، بالنظر إلى مقدار قدرة الفاعل، الذي هو عبد مملوك لصاحب القدرة الكاملة؛ و كان التفات ذلك القادر المالك، و توجهه إلى ذلك الفعل، مرعياً، يصح للمالك أن يقول: "أنا فعلت هذا الفعل، لا أنت".

و لا دلالة لهذا الكلام أصلاً على اتحاد الفعل، و لا على اتحاد الذات، معاذ الله أن يكون فعل العبد المملوك عين فعل المالك المقتدر، أو أن يكون ذاته عين ذاته.

ألم تفهم هذه الجماعة مذاق الأنبياء عليهم الصلاة و السلام؟

فإن مدار دعوتهم على إثبات الاثنينية، و وجود المغايرة بين الخلق و الخالق، و تنزيل عباراتهم على التوحيد، و الاتحاد، من التكلفات الباردة.

فإن كان الموجود واحداً في الحقيقة، و كان ما سواه ظهوراته، و كان عبادة ما سواه عبادته، كما زعم هؤلاء الجماعة [125]؛ فلم منع الأنبياء عليهم السلام عنها، بالمبالغة، و التأكيد؟

و لم خوفوا بالعقوبات الأبدية، على عبادة ما سواه؟

و لم قالوا لعابديه: أعداء الله؟

و لم لم يطلعوهم على غلطهم [126]؟

و لم يزيلوا رؤية المغايرة، الناشئة عن الجهل فيهم، و لم يفهموهم، أن عبادة ما سواه عين عبادته جل و علا<281>؟

قال بعض هؤلاء: إن الأنبياء عليهم الصلاة و السلام إنما أخفوا أسرار التوحيد الوجودي عن العوام، و بنوا أمر الدعوة على إثبات المغايرة، و أخفوا الوحدة، و دلوا على الكثرة بسبب قصور فهم العوام.

و هذا القول غير مسموع منه، كما لا يسمع القول بالتُّقاة من الشيعة.

فإن الأنبياء عليهم السلام أحق بتبليغ ما هو مطابقٌ لنفس الأمر؛ فإن كان الوجود في نفس الأمر واحداً، فلم أخفوه، و أظهروا خلاف ما في نفس الأمر؟

خصوصاً في الأحكام التي تتعلق بذات واجب الوجود، و صفاته، و أفعاله، تعالى و تقدس؟

فإنهم أحق بإعلانها، و إظهارها، و إن كان قاصرَ النظرِ، قاصراً عن إدراكها، و عاجزاً عن فهمها، فضلاً عن العوام.

ألا ترى أن المتشابهات القرآنية، و ما ورد في الأحاديث من المتشابهات، يعجز الخواص عن فهمها، فضلاً عن العوام، و مع ذلك لم يمتنعوا، و لم يعقهم توهم غلط العوام من إبدائها، و هؤلاء يسمون من يقول بتعدد الوجود، و الموجود، و يتنزه عن عبادة ما سوى المعبود تعالى و تقدس مشركاً؛ و يقولون لمن يقول بوحدة الوجود موحداً، و لو كان يعبد ألف صنمٍ، بتخيل أنها ظهورات الحق سبحانه، و أن عبادتها عبادته سبحانه.

ينبغي أن يتأمل بالإنصاف، أي صنف من هذين الصنفين مشرك؟

و أي صنفٍ منهما موحد؟

و الأنبياء عليهم الصلاة و السلام ما دعوا الخلق إلى وحدة الوجود، و لم يقولوا لمن قال بتعدد الوجود مشركاً، بل كانت دعوتهم إلى وحدة المعبود جل سلطانه، و أطلقوا الشرك على عبادة ما سواه تعالى.

فإن لم يعرف الصوفية الوجودية ما سواه تعالى، بعنوان الغيرية، لا يتخلصون من الشرك.

و ما سواه تعالى، هو ما سواه تعالى؛ عرفوا ذلك، أو لا.

و بعض المتأخرين منهم قال: إن العالم ليس عين الحق جل سلطانه، و يتحاشى من القول بالعينية، و يطعن في القائلين، و يشنّعهم، و ينكر على الشيخ محيي الدين، و أتباعه، من هذا الوجه.

و مع ذلك، لا يقول بمغايرة العالم للحق سبحانه، بل يقول: إنه ليس عين الحق، و لا غيره سبحانه.

و هذا الكلام بعيد عن الصواب.

فإن الإثنان متغايران، قضية مقررة، و منكر المغايرة بين الاثنين، مصادمٌ لبديهة العقل.

غاية ما في الباب، أن المتكلمين<282> قالوا في "صفات الواجب"، أنها: "لا هو، و لا غيره".

---

[124] قد رآني القارئ ذهبت في تفسير مذهب القائلين بوحدة الوجود، إلى أنه تأليه للعالم، لا نفي العالم، و إثبات الله وحده؛ و يعلم من كلام هذا الصوفي الكبير، أني ليست بمخطئ في تفسيري ذاك، و لا مغالٍ؛ و إنما الفرق بيني و بينه أني لا أحب كون المتمذهبين بمذهب وحدة الوجود، الذين قال عنهم الشيخ المجدد: [بعض الجامعين بين التشبيه، و التنزيه]؛ ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه، من أن الخلق ظهور الخالق، بسبب خطإهم في فهم الآيات، و الأحاديث، التي استشهدوا بها، و لا أحسب كونهم لا يعرفون أن تفسيرنا لتلك الآيات، و الأحاديث أحسن من تفسيرهم، و أوفق لقواعد البلاغة؛ و إنما دافعهم الحقيقي كونهم من الوجوديين، الذين اقتنعوا بأن حقيقة الله الوجود، ثم رأوا أن في تلك الآيات و الأحاديث بعض مناسبة ضعيفة لمذهبهم، فاستفادوا منها.

و خلاصة ما أريد أن أقوله أن أساس مذهبهم يرتكز على فلسفة الوجود الإلهية، التي لم آل جهداً في إبطالها، بكلا نوعيها؛ لا على مقتضى الآيات، و الأحاديث.

و الدليل عليه: أن كثيراً من نصوص الكتاب و السنة، لا مناسبة لها أصلاً بما توهموا في تأويلها، قاموا يستشهدون بها أيضاً على مذهبهم، استشهاداً مبنياًّ على محض الإرهاق، و التعسف، كما سبق منا إيراد بعض نماذج منها، و كانت نماذج مدهشةً، إن لم ينسها القارئ.

فيفهم من هذا: أن لهم قناعةً مقررةً بألوهية جميع الموجودات، لكونها موجودات، و كون الوجود هو الله؛ قناعةً غير محتاجةٍ إلى بنائها على تلك الآيات، و الأحاديث، التي لو كانت بمفردها، لما اجترؤوا على اتخاذها سنداً لمذهبٍ يرفع الفرق بين المخلوق، و الخالق.

[125] الحفظ قول هذا الصوفي الجليل، و لا تغلط في فهم أباطيل الصوفية الوجودية، بما هو حقها من الفهم.

[126] في ظن ما يعبدونه غير الله، و هو عينه.

و أرادوا بالغير، الغير المصطلح، و رواعوا جواز الانفكاك في المتغايرين؛ فإن صفات الواجب ليست منفكة عن الذات، و جواز الانفكاك بين الذات و الصفات القديمة، غير متصور.

فقول: "لا هو، و لا غيره"، صادقٌ في الصفات القديمة، بخلاف العالم؛ فإن النسبة فيه: "كان الله، و لم يكن معه شيءٌ"؛ فنفي العينية، و الغيرية معاً من العالم بعيدٌ عن الصدق لغةً، و اصطلاحاً.

و هؤلاء الجماعة زعموا العالم، و تصوروه كالصفات القديمة، و أثبتوا له الحكم المخصوص بها، من قصورهم، و عدم وصولهم.

و حيث قالت هؤلاء الجماعة بنفي عينية العالم، كان اللازم أن يقولوا بغيريته أيضاً، حتى يخرجوا من زمرة أرباب التوحيد الوجودي، و يحكموا بتعدد الموجود.

و في التوحيد الوجودي، لا بد من القول بالعينية، كما قال به الشيخ محيي الدين بن عربي، و أتباعه.

و القول بالعينية، لا بمعنى أن العالم متحدٌ بالصانع، معاذ الله من ذلك؛ بل بمعنى أن العالم معدومٌ، و الموجود هو واجب الوجود، تعالى، و تقدس؛ كما حقق هذا الفقير هذا المعنى في بعض رسائله[127] <283>.

فإن قيل: إن الصوفية الوجودية، إنما يقولون لمن يقول بتعدد الوجود مشركاً، باعتبار أنه يرى، و يشاهد الاثنين، و مشاهد الاثنين هو مشرك الطريقة؟

أجيب: أن رؤية الاثنين، التي هي شرك الطريقة، تندفع بالتوحيد الشهودي، و لا حاجة إلى التوحيد الوجودي في ذلك الوطن، بل ينبغي أن لا يكون مشهود السالك، و ملحوظه غير الذات الأحد المقدسة، حتى يتحقق الفناء، و يندفع شرك الطريقة.

كما إذا رأى شخص الشمس في النهار وحدها، و لم ير النجوم، يندفع رؤية الاثنين؛ و إن كانت النجوم كلها موجودةً في النهار، و المقصود كون المشهود هو الشمس وحدها، سواء كانت النجوم موجودةً، أو معدومةٌ.

بل أقول: إن كمال الفناء، إنما هو في صورة تكون الأشياء موجودةً، و مع هذا لا يلتفت السالك، من كمال تعلقه، و شغفه بالمطلوب الحقيقي إلى شيءٍ أصلاً، بل لا يشاهد شيئاً، و لا يقع نظر بصيرته إلى شيءٍ قطعاً.

فإن لم تكن الأشياء موجودةً، فمن أي شيء يتحقق الفناء؟

و عمن يكون فانياً، و ذاهلاً، و ناسياً؟].

و قال في المكتوب (72) أيضاً، (ص:288): [و شهود الحق في مرايا الممكنات، الذي يعده جماعة من الصوفية كمالاً، و يزعمونه جمعاً بين التشبيه، و التنزيه، ليس هو عند الفقير شهودُ الحق جل و علا، و ليس المشهود فيها غير متخيلهم، و منحوتهم، و لا ما يرونه في الممكن واجباً، و لا ما يجدونه في الحادث قديماً <284>، و لا ما يظهر في التشبيه تنزيهاً.

و إياك و الافتتان بترهات الصوفية، و اعتقاد غير الحق حقاًّ؛ و هذه الجماعة، و إن كانوا معذورين في خصوصهم، بغلبة الحال، و محفوظين من المؤاخذة بذلك، كالمجتهد المخطئ.

و لكن لا ندري ماذا تكون المعاملة بمقلديهم، ليتهم يكونوا كمقلدي المجتهد المخطئ، و إلا فالأمر مشكل، و القياس الاجتهادي أصل من الأصول الشرعية، و نحن مأمورون بتقليده.

و الإلهام ليس بحجة للغير، و الحكم الاجتهادي حجة للغير.

فيجب إذن تقليد العلماء المجتهدين، و ما يقوله الصوفية، أو ما يفعلونه مخالفاً لآراء العلماء المجتهدين، فلا ينبغي تقليده، بل ينبغي السكوت عن طعنهم، بحسن الظن بهم؛ و أن يعده من شطحياتهم، و أن يصرفه عن ظاهره هو الحق المتوسط بين الإفراط و التفريط].

و أنا أقول: هل يمكن دائماً صرف كلماتهم الجنونية عن ظواهرها؟

و كيف يمكننا هذا الصرف في صرفهم الآيات، و الأحاديث، عما يظهر، و يتبادر من معانيها الحقيقية، أو المجازية، كاقتضابهم جملة: ﴿رسل الله الله﴾، المفتعلة من قوله تعالى: ﴿لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾.

و كحملهم الآية النافية للمثل عن الله بصراحة بالغة، أعني: ﴿ليس كمثله شيء﴾، على إثبات المثل له؛ إن لم تكن الكاف مقحمة.

و على إثبات العينية بينه و بين كل شيء، الذي هو أشنع من إثبات المثل، إن كانت الكاف مقحمة.

فهل يقبل العقل، و الذوق السليم، أن الله تعالى على التقدير الأول، لما نفى مثل المثل عن نفسه، مبالغة في نفي المثل؛ اعترف بوجود المثل له؟

فلماذا -إذا كان له مثلٌ-، لا يكون لمثله مثل؟

و كيف يفهم من نفي المثل له، على التقدير الثاني، إثبات العينية بينه و بين الأشياء؟

فهل نعد أمثال هذه الهذيانات، و الألاعيب المتناهية في تحريف كلمات الله عن مواضعها، إلهاماً، أو أخطاء الإلهام؟

ثم ماذا نقول في مقلديهم، المحسنين ظناًّ بهم، و بأقوالهم؛ إن فتحنا نحن باب حسن الظن بأيدينا؟

فالحق أن في آخر كلام الشيخ ضعفاً، لا يتلائم مع أوائله <285>.

---

[127] يرد على تفسير الشيخ المجدد، القول بالعينية هكذا، أنه إن كان هؤلاء الجماعة الذين يرأسهم الشيخ محيي الدين يريدون أن يقولوا بنفي العالم، و حصر الوجود في الله، فما بالهم يصرحون بعينية العالم مع الله؟
كما يعترف به الشيخ المجدد أيضاً، و يسعى لتأويله.
و ماذا مناسبة عدم وجود العالم بهذه العينية؟
مع أنهم رغم نفيهم العالم، مصرحون أيضاً بعدم إنكارهم المحسوسات، و قد سبقت النقول عنهم في ذلك.
فإذا كانوا نافين لوجود العالم، و معترفين بوجود هذه المحسوسات، و مصرحين بأن كل شيء عين الله، كما قال شيخهم:
في كبير، و صغير عينه * و جهول بأمور، و عليم
و لهذا وسعت رحمته * كل شيء من حقير، و عظيم
و كما قال:
نحن المظاهر، و المعبود ظاهرنا، * و مظهر الكون عين الكون، فاعتبروا
فلا جرم أنهم قائلون بأن الله، و العالم كلاهما شيءٌ واحدٌ؛ و أن نفيهم العالم معناه أنه الله، لا العالم.
و أيضاً: إن كان القول بالعينية، يمكن حمله على محمل حسن، فماذا إذن إنحائه باللوائم على تلك الجماعة الأولى، المصرحة بالعينية، و الجماعية الثانية، القريبة منها، غير المصرحة بالعينية؟
و ماذا فائدة عنايته طوال ما نقلنا عنه، و سننقله، بالرد على مزاعمهم، و تحذيره عن القول بأقوالهم، و التمذهب بمذهبهم؟
فيلزم أن يكون كل ذلك عبثاً.
مع أن تصريحهم بالعينية، يأبى التأويل بنفي العالم، و إثبات الله وحده؛ لأن المنفي غير المثبت، لا عينه؛ و مع أن القول بالعينية، و القول بالتوحيد الوجودي كله، متفرغ على العقيدة الفلسفية، القائلة بأن: "الله هو الوجود المطلق"، المشتقة من العقيدة الفلسفية الأخرى، القائلة بأن: "الله هو الوجود المجرد عن الماهية"؛ كما حققناه.
و لا معنى لتلبيس هذه المذاهب الفلسفية بالشهودات، و المكاشفات الصوفية، التي لا مناسبة بينها و بين تلك المذاهب، من حيث أن أحديها نظرية من النظريات العلمية، و الأخرى مسألة حالية، و ذوقية.

و قال في المكتوب نفسه، (ص:277): [و أول من صرّح بالتوحيد الوجودي، الشيخ محيي الدين بن عربي، و عبارات المشايخ المتقدمين، و إن كانت مشعرة بالتوحيد الوجودي، و منبئة عن الاتحاد، لكونها قابلة للحمل على التوحيد الشهودي.

فإنه لما لم ير غير الحق سبحانه، قال بعضهم: "ليس في جبتي سوى الله"، و قال بعضهم: "سبحاني"، و بعضهم: "ليس في الدار غيري".

و هذه كلها أزهارٌ تفتقت من غصن رؤية الواحد، لا دلالة في واحدٍ منها على التوحيد الوجودي، و الذي بوَّب مسألة وحدة الوجود، و فصَّلها، و دوَّنها تدوين النحو، و الصرف؛ هو الشيخ محيي الدين ابن عربي؛ و خصص بعض المعارف الغامضة بين هذا البحث بنفسه.

حتى قال: "إن خاتم النبوة، يأخذ بعض العلوم، و المعارف من خاتم الولاية"؛ و أراد بخاتم الولاية نفسه.

و قال الشراح، في توجيهه: إن السلطان إذا أخذ من خازنه شيئاً، فأي نقصان فيه[128]؟

و بالجملة: لا حاجة في تحصيل الفناء، و البقاء، و حصول الولاية الصغرى، و الكبرى، إلى التوحيد الوجودي؛ بل لا بد في تحقق الفناء، و البقاء، و حصول نسيان السِّوى من التوحيد الشهودي<286>، بل يمكن أن يسير السالك من البداية إلى النهاية، و لا يظهر له شيء من علوم التوحيد الوجودي، و معارفها أصلاً، بل يكاد ينكر هذه العلوم.

و عند هذا الفقير: أن الطريق الذي يتيسر سلوكه، بدون ظهور هذه المعارف، أقرب من الطريق الذي يتضمن ظهور هذه المعارف.

تنبيه: قد علم من التحقيق السابق، أن الموجودات، و إن كانت متعددة، و ما سواه تعالى كان موجوداً؛ جاز أن يتحقق الفناء، و البقاء، و تحصيل الولاية الصغرى، و الكبرى.

فإن الفناء، هو نسيان السِّوى، لا إعدامه، و استئصاله، و ما هو اللازم فيه أن تكون رؤية السوى مفقودة، أن يكون السوى معدوماً، و لا شيئاً محضاً.

و هذه الكلام، مع ظهوره، قد خفي على أكثر الخواص؛ و ماذا نقول عن العوام!!

و جعلوا معرفة وحدة الوجود من شرائط الطريق، بتخيير أن التوحيد الشهوري، هو عين التوحيد الوجودي.

و زعموا: القائل بتعدد الوجود ضالاً، و مضلاً، حتى تخيل الكثيرون منهم أن معرفة الحق سبحانه منحصرة في معارف التوحيد الوجودي.

و تصوروا: أن شهود الوحدة في مرايا الكثرة، من تمام الأمر، حتى صرّح بعضهم أن نبينا ﷺ، كان بعد حصول كمالات النبوة، في مقام شهود الوحدة في الكثرة.

و أن قوله تعالى: ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾، إشارة إلى ذلك المقام؛ و يؤول العبارة هكذا: إنا أعطيناك شهود الوحدة، في الكثرة.

و كأنه فهم هذه الإشارة من توسط الواو بين حروف "الكثر"، حاشا مقام النبوة، من أن يليق بمثل هذه المعارف، و كلا.

فإن الأنبياء عليهم الصلاة و السلام، إنما دعوا إلى الله، المنزه عن المماثلة، و المشابهة، و الذي يكون له متسع في مرايا المثال، ليس له نصيبٌ من اللامثالي، بل هو متسمٌ بسمة الكيف، و المثال.

رزقهم الله الإنصاف، و كأنهم يزنون الأنبياء عليهم الصلاة و السلام بميزان كمالاتهم، و يزعمون كمالاتهم مماثلةً لكمالاتهم، كبرت تخرج من أفواههم:

و ليس بشيءٍ، كامن جوف صخرة * سواها سماوات لديها، و لا أرض<287>

و أحقر أمته ﷺ في استغفار و ندامة، من أمثال هذه المعرفة، التي حصلت له في أوائل حاله، و ينفي ذلك الشهود من جناب قدسه، كحلول النصارى.

قال الخواجة نقشبند قدس سره: كل ما يكون مرئياً، أو مسموعاً، أو متخيلاً، أو موهوماً؛ فهو غيره تعالى، ينبغي نفيه بكلمة لا.

فكان شهود الوحدة في الكثرة أيضاً، مستحقاً للنفي فكلام الخواجة هذا، هو الذي أخرجني من هذا الشهود، و أنجاني من التعلقات بالمشاهدة، و المعاينة؛ و حوّل الرحل من العلم إلى الجهل، و من المعرفة إلى الحيرة، جزاه الله سبحانه أحسن الجزاء].

و أنا أقول: إن الشيخ المجدد رحمه الله عند انتقاده التوحيد الوجودي، أي عقيدة وحدة الوجود، يخفى عليه شيء، هو مفتاح تلك العقيدة، كما خفي على معتنقيها، تقليداً لزعمائها.

و قد امتاز أثرنا هذا بالكشف عن هذا المفتاح، بعون الله و توفيقه؛ و هو كون تلك العقيدة مؤسسة على النظرية الفلسفية، القائلة بأن "حقيقة الله الوجود المطلق"، و قد عرفت مما قدمنا، منشأ هذه النظرية، و كيفية حصولها في أذهان أصحابها، مشتقة من نظرية فلسفية أخرى، قائلة بأن: "حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية".

و التقييد بالوجود المجرد، احترازاً عن نظرية الوجود المطلق، و عما يترتب عليه من المحالات، كما أن إطلاق الوجود في نظرية الوجود المطلق، احترازٌ عن نظرية الوجود المجرد، و عما يترتب عليه من المحاذير.

فكل من تينك النظريتين الفلسفيتين، متفقتان على النظرية المشتركة بينهما، القائلة بأن: "حقيقة الله، الوجود"؛ قد فكروا فيما يلزم أن يكون الله، ليجب وجوده، و يستحيل انفكاك الوجود منه.

و من المعلوم، أن ميزة الله العليا على جميع الموجودات، وجوب وجوده؛ فقرروا على أنه الوجود نفسه، لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود، استحالة انفكاك الشيء من نفسه؛ و إن افترقا بعد ذلك على نظريتين.

فالذين اختاروا<288> نظرية الوجود المطلق، على أنها حقيقة واقعية، و تقرر عندهم في صورة قطعية، أن الله عبارة عن الوجود المطلق، أي غير المقيد بالتجرد عن

---

[128] مما شاع بين المقتنعين بولاية الشيخ محيي الدين بن عربي، مع عدم اجتراء منهم على اتباعه، فيما اجترأ عليه الشيخ من الأقوال الطائشة، التي سبق منا إيراد نماذج منها، و التي يضيق عنها نطاق التأويل، مما شاع بين هذا الصنف من مكبري الشيخ، أن تلك الأقوال مفتراة عليه، مدسوسةٌ في كتبه بأيدي أعدائه.

و هذا اعتذارٌ بعيدٌ عن الإصابة، لأن أناساً من العلماء، و المشايخ الكبار، مثل: الجامي، و النابلسي، و غيرهما، من شراح "الفصوص"، قد تلقوا تلك الكلمات بالقبول، حتى من غير أن يروا حاجتها إلى التأويل، فتقرر مفادها مذهباً لطائفةٍ من الصوفية، مسماة بالصوفية الوجودية.

و لذا نرى الشيخ المجدد يبني مطالعاته في الشيخ، على أنه زعيم هذه الطائفة من الصوفية، و لا يذكر شيئاً من حديث الدس و الافتراء.

و أيضاً، لو صحّ ذلك الحديث، لزم إلغاء كتاب "الفصوص"، من أوله إلى آخره؛ أما "الفتوحات"، فقد قال عنه صاحب "العلم الشامخ"، (ص: 456): [و إذا حققت، و أنصفت، و عندك توفيق؛ و للكتاب، و السنة عندك قيمة، و نظرت بعدها في كتب الفلاسفة، و المنجمين، و الباطنية، و أهل الخواص، و السحر بأنواعه؛ تجد ذرية بعضها من بعض؛ فإن أحببت كتاباً ينوب عن الجميع، فالفتوحات لابن عربي].

الماهية، لم يترددوا في القول بأن: "الوجود واحدٌ، و هو الله"، و قالوا: "الموجود، هو الوجود؛ و لا موجود غيره".

أما ما نراه، و نشاهده من الموجودات، فمعنى وجودها ظهور الوجود، الذي هو الله فيها، فليست تلك الموجودات إذن موجودةً، و إنما الموجود هو الله، الظاهر فيها؛ و لذا قالوا: "الوجود موجودٌ بنفسه، و الموجودُ موجودٌ بالوجود"؛ أي بكونه مظهراً للوجود، فوجود كل موجودٍ واحدٌ، أي عبارة عن وجود موجود واحد، و هو الله، الذي هو الوجود المطلق.

فهذا تحليل مسألة وحدة الوجود، تحليلاً فلسفياًّ؛ فمن رسخ هذا التحليل الفلسفي في ذهنه، كصاحب "الفصوص"، لا يُحجم عن القول بأن: "كل موجود، هو الله"؛ لأن الوجود الظاهر فيه، لا يمكن أن يكون غير الله، أو لغير الله؛ لكون الله هو الوجود المطلق، لا وجود في الخارج عنه، فهو لا يُحجمُ عن أن يقول مثلاً:

إنما الكون خيالٌ * هو حق في الحقيقة

كل من قال بهذا، * حاز أسرار الطريقة

و لا يحجم -بعد اعتبار وجود كل موجود، وجودَ الله- عن نفي وجود العالم؛ و أن يقول في حيرة:

و رفض السوى، فرضٌ علينا، لأننا * بملة محو الشرك، و الشك قد دِنَّا

و لكنه كيف السبيل لرفضه، * و رافضه المرفوض، نحن، و ما كنا

بل لا يحجم عن تلاعباته بالله، قائلاً مثلا:

فيحمدني، و أحمده؛ * و يعبدني، و أعبده

و يعرفني، فأنكره؛ * و أعرفه، فأُشهده

فأنَّى بالغنى، و أنا * أساعده، و أُسعده

لذاك الحق أوجدني، * فأعلمُه، فأُوجدُه

<289>و لا سبيل لعقيدة وحدة الوجود، غير هذا التحليل الفلسفي، كأن يكون مبنياً على الكشف، و ذلك عند وصول السالك إلى مقام التوحيد الشهودي، فيشهدَ وجود الله وحده، و يضمحلَّ العالم في نظره، و يستتر استتار النجوم، بعد طلوع الشمس، و لا يقفَ عند هذا الحد، فليتبس الأمر عليه، فيظن الاستتار انتفاءاً حقيقياًّ.

و على هذا، يكون التوحيد الوجودي القائل: "لا موجود إلا الله"، غلطاً من السالك في التوحيد الشهودي، الذي لا كلام في إمكانه.

و هكذا يتوصر الشيخ المجدد رحمه الله التوحيد الوجودي، أي غلطاً من التوحيد المشهودي، بظن الواحد في الشهود واحداً في الوجود.

و عندي أن مؤسسي هذا المذهب ليسوا غافلين، لحد أن يظنوا الموجود معدوماً، و ما سوى الله عينَه، و لا يمكن أن يكون، أي كشف، أو أي شهود يوصل العاقل إلى هذا المذهب.

و إنما قاتل الله فلسفة الوجود، التي أطلقت أنفاسي في أيضاحها، و التي ينتهي أحد نوعيها إلى أن: "كل موجودٍ هو الله"[129]، و الآخر إلى أن: "الله ليس بأي موجود".

فهذه الفلسفة، هو منشأ الضلال، المسمى بـ "وحدة الوجود".

و إلا فلو فرضنا أنهم غلطوا في حالة شهود الله وحده، فظنوا ما سواه غير موجود، فما مناسبة هذا الذي هو غير

[129] و إني أظن أن الإمام الغزالي، الذي أعجبه قول: "لا موجود إلا الله"، حتى عده توحيد الخواص؛ و عد قول: "لا إله إلا الله"، توحيد العوام؛ ما درى أنهم يقولون: "لا موجود إلا الله"، لكون كل موجود عندهم هو الله.

موجود بالله، الذي هو موجود، إلا أن يكون أحدهما بعيداً عن الآخر بُعد الوجود عن العدم، لا أن يكون أحدهما عين الآخر.

لأنه إذا لم يكن العالم -على تقدير وجوده- عين الله الموجود، فأن لا يكون عينه -على تقدير عدمه- أولى.

فمماذا إذن حديث العينية بين الله، و العالم، القائلين بوجود الله، و عدم وجود العالم؟

فهل تراءى الله في شهودهم متجسماً في صورة العالم؟

و من هذا قلنا، و أصررنا على القول بأن دعوى وحدة الوجود، لا يمكن أن تستند إلى كشف، أو شهودٍ<290>، لا صحيح، و لا مغلوط فيه؛ و إنما منشأها الغلط الفلسفي، كما أوضحنا على طول هذا المبحث.

و الشيخ المجدد تغمده الله برحمته، يقول: لا حاجة، و لا ضرورة لسالك الطريقة الصوفية أن يقول بوحدة الوجود، لكن أصحاب مذهب وحدة الوجود مضطرون إلى القول بها، اضطراراً ناشئاً في زعمهم من الاطلاع على حقيقة الله، بأن الوجود الموجود في كل موجود، و معلمهم الأول في هذا الاطلاع المزعوم، هو الفلاسفة الوجودية، أخذ منهم هذه المعرفة الفلسفية مَن أخذها من الصوفية، و عدّلها ثم نشرها بين الجمهور، كأعظم سر من أسرار الطريقة.

و قال رحمه الله في المكتوب نفسه، (ص:290): [و من أعجب العجب، أن جماعة من مدعي هذا الطريق لا يقنعون بهذا الشهود، و المشاهدة؛ بل يزعمون هذا الشهود تنزلاً؛ و يقولون: أن هذه الدولة، التي كانت ميسرة للنبي ﷺ مرةً واحدةً، في ليلة المعراج، تتيسر لنا في كل يوم، و يشبهون النور المرئي لهم بإسفار الصبح، و يزعمون ذلك النور المرتبة اللاكيفية، و يتخيلون ظهور ذلك النور نهاية مراتب العروج، تعالى الله سبحانه عما يقول الظالمون علواًّ كبيراً.

و أيضاً: إنهم يثبتون المكالمة معه تعالى، و يقولون أمرنا الله سبحانه و تعالى بكذا، و كذا، و ينقلون عنه سبحانه أحياناً وعيداً في حق أعدائهم، و يبشرون أحياناً أحبابهم؛ و يقول بعضهم كلمت الحق سبحانه بقية ثلث الليل، أو ربعه إلى صلاة الصبح.

و سألته عن كل باب، و وجدت منه الجواب، ﴿لقد استكبروا في أنفسهم و عتوا عتوا كبيرا﴾.

و يفهم من كلمات هؤلاء الجماعة، أنهم يعتقدون ذلك النور المرئي، عين الحق سبحانه، و عين ذاته تعالى؛ لا أنهم يقولون إنه ظهورٌ من ظهوراته، و ظل من ظلاله.

و لا شك أن اعتقاد ذلك النور ذات الحق سبحانه، افتراءٌ محضٌ، و إلحادٌ صرفٌ، و زندقةٌ خالصةٌ؛ و من نهاية حلمه سبحانه و تعالى، عدم استعجاله في عقوبة أولئك المفترين، و تعذيبهم بأنواع العذاب، و عدم استئصالهم<291>؛ سبحانك على حلمك بعد علمك، سبحانك على عفوك بعد قدرتك.

و قد هلك قومُ موسى، على نبينا و عليه الصلاة و السلام، بمجرد طلب الرؤية؛ و سمع موسى جواب: ﴿لن تراني﴾، بعد طلب الرؤية، خر صعقاً، و تاب من ذلك الطلب.

و محمد رسول الله ﷺ، الذي هو محبوب رب العالمين، و أفضل الموجودات، و سيد الأولين، و الآخرين مع كونه مشرَّفاً بدولة المعراج البدني، و تجاوزه العرش، و الكرسي؛ و علوه على الزمان، و المكان، يعني خلوه، و خروجه منهما.

للعلماء اختلافٌ في رؤيته عليه الصلاة و السلام، مع وجود الإشارة القرآنية إليها، و أكثرهم قائلون بعدمها.

قال الإمام الغزالي: الأصح أنه عليه الصلاة و السلام ما رأى ربه ليلة المعراج.

و هؤلاء القاصرون يرون الله سبحانه كل يوم بزعمهم الباطل، مع وجود القليل، و القال، في رؤية محمد رسول الله ﷺ، مرةً واحدةً؛ فقبحهم الله سبحانه ما أجهلهم].

و أنا أقول: رؤية الحق تعالى كل يوم، و مكالمته بقية ثلث الليل، أو ربعه، إلى صلاة الصبح، التي ادعاها بعض أصحاب التوحيد الوجودي، و تعجب منه الشيخ المجدد رحمه الله، و شدد في الرد عليهم؛ من الأمور البسيطة العادية عندي، بناءً على فلسفة الوجود المطلق، التي هم مقتنعون بها، و التي مؤداها أن يكون كل موجودٍ عين الحق تعالى، الذي هو الوجود المطلق، و الذي هو الظاهر في كل موجودٍ، إذ لا موجودَ غيره.

فصاحب هذا المذهب، يعتقد كل ما يراه، و يعاينه موجوداً الحق تعالى، و إذا رآك، أو تكلم معك، يعتبر أنه رأى الحق، و تكلم معه، حتى إنه إذا رأى زوجه، و كلمها رأى فيها الله، و كلمه، و أنت تظن كلم زوجه....

فيحتمل كل الاحتمال أن واحداً من أصحاب هذا المذهب عارفاً بأسرار الطريقة[130]، استيقظ عند ما بقي من الليل ثلثه، أو ربعه، و كلم زوجه، التي يجمعها و إياه<292> فراش واحدٌ إلى صلاة الصبح.

و ما نسينا قول صاحب "الفصوص": [إن كمال شهود الحق، شهوده في المرأة؛ و إن أعظم الوصلة إلى الله، النكاح، و الوقاع؛ و إنه لو علم الناكح روح المسألة، لعلم بمن التذ، و من التذ؟].

فكما قال صاحب الفصوص، لو علم الشيخ المجدد رحمه الله روح الفلسفة الوجودية، لما تعجب من دعاوى رؤية الحق تعالى كل يوم، و مكالمته.

و لما بحث عن أخطاء المدعين في كشفهم، و غلطهم في تعيين حقيقة النور المرئي لهم.

و لما قال: "إن ذلك النور يلزم أن يكون ظهوراً من ظهوراته تعالى، أو ظلاً من ظلاله، لا عين ذاته"؛ كما ادعوا.

و كيف يرى النور، الذي هو ظهور من ظهوراته، أو ظل من ظلاله طائفة يحكم عليهم الشيخ المجدد رحمه الله بـ "الإلحاد"، و "الزندقة"؟

فالظاهر إذن أن دعوى رؤية النور، لا أصل لها أيضاً، كرؤية ذاته تعالى في النور، و ليس خطؤهم في تعيين حقيقة المرئي، و إنما خطأ الطائفة، و غلطهم في "فلسفة الوجود".

و قال رحمه الله، في (المكتوب: 86)، (ص:311)، إلى مولانا أمان الله، الفقيه: [إعلم، أرشدك الله، و ألهمك سواء الطريق، أن من جملة ضروريات الطريق الاقتفاء الصحيح، بالذي استنبطه علماء أهل السنة و الجماعة، من الكتاب، و السنة، و آثار السلف؛ و حملُ الكتاب و السنة على المعاني التي فهمها جمهور أهل الحق، أعني علماء أهل السنة و الجماعة منهما أيضاً ضروريٌّ.

فإن ظهر فرضاً، بطريق الكشف، ما يخالف تلك المعاني المفهومة، ينبغي أن لا يعتبره، و أن يستعيذ منه، مثل الآيات، و الأحاديث، التي يفهم من ظاهرها التوحيد الوجودي، و كذلك الإحاطة، و السريان، و القرب، و المعية الذاتية.

و لم يفهم علماء أهل الحق من تلك الآيات و الأحاديث هذه المعاني، فإذا انكشف للسالك في أثناء الطريق هذه المعاني، بأن لا يرى غير موجودٍ واحدٍ، و بأن يدرك أن الله تعالى محيطٌ بالذات، أو وجده قريباً بالذات، فهو، و إن كان معذوراً بسبب غلبة الحال، و سكر الوقت، فيما هناك.

و لكن ينبغي له أن يكون ملتجئاً إلى الله تعالى، و متضرعاً إليه، دائماً، لأن يخلّصه<293> من هذه الورطة، و أن يكشف أموراً مطابقةً لآراء علماء أهل الحق، و أن لا يُظهر ما يخالف معتقداتهم الحقة، و لو مقدار شعرة].

أقول: لله در هذا الصوفي الجليل، أعني الشيخ الإمام المجدد رحمه الله، لقد عُني بعلم أصول الدين، و علمائه المتكلمين، الذين من دأب أكثر الصوفية الحط من شأنهم تحت تعبير "أهل العلم الظاهر"، و محاولة صرف الناس عن الاعتداد بأقوالهم، و آرائهم.

لقد عني ﵀ من كمال إخلاصه لدينه، و كمال تجرده عن شوائب التعصب للصوفية مع المتعصبين أكثر من عناية أولئك العلماء أنفسهم، حيث بُهتوا، خاضعين لقول الغزالي في "مشكاة الأنوار"، عن مذهب التوحيد الوجودي، و قد نقلناه أيضاً فيما سبق، و تكلمنا عليه: [ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذورة الحقيقة، فرأوا بالمشاهدة العيانية، أن ليس في الوجود إلا الله].

فشغلهم بهتهم أمام هذا القول المخالف للعقل، و الشرع، عن واجبهم في الذود عن حقوقهما، بانتقاد هذا القول المعبر عن ذاك المذهب، و لم يقابلوا القائل في جعله العلم الظاهر، كمكان وضيعٍ، لا يرى منه شيء، بعيد عن أطوار العقل، بما يستحقه من الرد.

فقد وفى الشيخ المجدد رحمه الله حق الوفاء، للواجب الذي أهمله أهله، و وضع العلم الظاهر، و الباطن، موضعهما اللائق، و صرّح بما يستحق التقديم منهما، إذا وقع التعارض بينهما، فجزاه الله أحسن الجزاء.

ثم قال رحمه الله: [و بالجملة، ينبغي أن يجعل المعاني، التي كانت مفهومة لعلماء أهل الحق مصداق الكشف، و أن لا يجعل محك الإلهام غيرها، فإن المعاني المخالفة للمعامي المفهومة لهم ساقطة عن حيز الاعتبار؛ لأن كل مبتدع ضال، يزعم أن مقتدَى معتقداته، و مأخذَها، الكتابُ، و السنة، فإنه يفهم منهما بحسب أفهامه الركيكة معاني غير مطابقة، يُضل به كثيراً و يهدي به كثيرا.

و إنما قلت إن المعتبر هو المعاني، المفهومة لعلماء أهل الحق؛ و أن ما سواها مما يخالفها، غير معتبرة، بناءً على أنهم أخذوا تلك المعاني من تتبع<294> آثار الصحابة، و السلف الصالحين، و اقتبسوها من أنوار هدايتهم، و لذا صارت النجاة مخصوصةً بهم، و الفلاح السرمدي نصيباً لهم، ﴿أولئك حزب الله ألا أن حزب الله هم المفلحون﴾].

ثم قال: [ينبغي أن يعلم أن معتقدات الصوفية بالأخرى، أعني بعد تمام منازل السلوك، و الوصول إلى أقصى درجات الولاية، هي عين معتقدات أهل الحق، فهي للعلماء بالنقل، و الاستدلال، و للصوفية بالكشف، و الإلهام؛ و إن ظهر لبعض الصوفية في أثناء الطريق، بواسطة السكر، و غلبة الحال، ما يخالف تلك المعتقدات.

و لكن إذا جاوز تلك المقامات، و بلغ نهاية الأمر، تكون تلك المخالفة هباءً منثوراً، و إلا فيبقى على تلك المخالفة؛ و لكن المرجو أن لا يؤخذ، فإن حكمه حكم المجتهد المخطئ، و المجتهد مخطئٌ في الاستنباط، و هو في الكشف[131].

[130]

[131] فيه أنه: هل يمكن أن يعد صاحب الفصوص مجتهداً مخطئاً، معذوراً في خطئه؟ و هو القائل مثلاً، بأن "النصارى إنما كفروا بحصرهم

و من جملة مخالفة هذه الطائفة الحكم، بوحدة الوجود، و الإحاطة، و القرب، و المعية، و الذاتيات، كما مر؛ و كذلك إنكارهم الصفات السبعة، أو الثمانية في الخارج، بوجودٍ زائدٍ على وجود الذات.

و منشأ إنكارهم، و هو أن مشهودهم في ذلك الوقت هو الذات، في مرآة الصفات.

و معلومٌ أن المرآة تكون مختفية من نظر الرائي، فحكموا بعدم وجودها في الخارج، بواسطة ذلك الاختفاء؛ و ظنوا أنها لو كانت موجودة، لكانت مشهودة؛ و حيث لا شهود، فلا وجود.

و طعنوا في العلماء بسبب حكمهم، بوجودها، بل حكموا بالكفر، و الثنوية[132]، أعاذنا الله سبحانه من الجراءة على الطعن.

و لو تيسر لهم الترقي من<295> هذا المقام، و خرج شهودهم من هذا الحجاب، و زال حكم المراتب، لرأوا الصفات مغايرة للذات، و لما أنجز أمرهم إلى الطعن في أكابر العلماء.

و من جملة مخالفاتهم: حكمهم ببعض أمور يستلزم كونه تعالى فاعلاً بالإيجاب، و أثبتوا الإرادة، لكنهم ينفون الإرادة في الحقيقة، و هم يخالفون جميع أهل الملل في هذا الحكم.

فمن جملة هذه الأمور: حكمهم بأن الله تعالى قادرٌ بقدرةٍ، بمعنى إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل؛ و يقولون: بأن الشرطية الأولى واجبة الصدق، و الثانية ممتنعة الصدق[133].

و هذا قولٌ بالإيجاب، بل إنكارُ القدرة بالمعنى المقرر عند أهل الملل؛ لإن القدرة عنهم بمعنى صحة الفعل، و الترك؛ و اللازم لقولهم وجوب الفعل، و امتناع الترك؛ فأين أحدهما من الآخر؟

و مذهبهم في هذه المسألة، هو بعينه مذهب الفلاسفة، و إثبات الإرادة مع القول بوجوب صدق الأولى، و امتناع صدق الثانية.

و امتيازهم عن الفلاسفة بهذا الإثبات[134] غير نافع؛ فإن الإرادة هي تخصيص أحد المتساويين، فحيث لا تَساوي، لا إرادة؛ و ههنا التساوي معدومٌ، للوجوب، و الامتناع، فافهم].

أقول: عدد الشيخ المجدد رحمه الله في هذا المقام كثيراً مما يخالف فيه الصوفية الوجودية، علماء أهل السنة، و يوافقون الفلاسفة، و حمل قولهم بوحدة الوجود، و إنكار الصفات على نقص في شهودهم، ناشئ من عدم بلوغهم الكمال في منازل السلوك.

فنقصان شهودهم يقوّلهم عنده تلك الأقوال المخالفة، التي يرجعون عنها بعد تمام المراتب، و المنازل.

و عندي أن قولهم بوحدة الوجود، و إنكار الصفات أيضاً من سيئات تشبثهم بأذيال الفلاسفة، ترجيحاً لهم على علماء أهل السنة في كثير من المسائل الاعتقادية، لا من نقصان مراتب السلوك، و الشهود.

و إلا فيكون من الغريب أن يجيء كل شهودهم<296>، و كشفهم، على وفق مذاهب الفلاسفة، و أن نرده نحن إلى حكم مراتب السلوك المتفاوتة، مؤملين زواله عنهم عند الارتقاء إلى مرتبة أسمى، و أتم مما كانوا عليه...

و هل الشيخ الأكبر صاحب "الفصوص"، و "الفتوحات"، و "خاتم الولاية"، نعده لقوله بوحدة الوجود، بل كونه زعيم القائلين بها، بقي في مرتبة ناقصة من مراتب السلوك و الشهود؟

مع أن الطائفة الوجودية، يدعون أن مرتبة القول بوحدة الوجود، هي منتهى المراتب، و النقصان في مراتب الصوفية، غير القائلين بها، على عكس ما اعتبره الشيخ، كما سبق منا نقل مدعاهم هذا عن رسالة "الوحدة الوجودية"، لبهاء الدين العاملي.

ثم قال الشيخ المجدد رحمه الله: [و من جملة تلك الأمور بيانهم في مسألة القضاء، و القدر، على نهج ظاهرُه إثبات الإيجاب، فمن جملة عباراتهم في هذا المبحث هذه العبارة: "الحاكم محكومٌ، و المحكومُ حاكمٌ"].

أقول: أشار رحمه الله إلى قول صاحب "الفصوص"، في "فص عزيز": [اعلم أن القضاء: حكم الله في الأشياء، و حكم الله في الأشياء على حد علمه بها، و فيها؛ و علم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات، مما هي عليه في نفسها.

و القدر: توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها، من غير مزيد و نقص عن اقتضاء استعدادها.

فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها، و هذا هو عين سر القدر لمن كان له قلب، أو ألقى السمع و هو شهيد؛ فلله الحجة البالغة.

فالحاكم في التحقيق تابعٌ لعين المسألة، التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها؛ فالمحكوم عليه بما هو فيه، حاكمٌ على الحاكمِ أن يحكم عليه بذلك؛ و كل حاكمٍ محكومٌ عليه، بما حكم به، و فيه؛ كان الحاكم من كان].

و حاصله: أن الله تعالى يحكم على الأشياء، و يعطيها ما تستحقه، بحسب استعداداتها المعلومة له، فالحاكم يتبعُ في القضاء لما يقتضيه استعداد المحكوم عليه، فيكون استعداد المحكوم عليه حاكماً على الحاكم.

و كأنهم بهذا التأويل الذي بينا فساده فيما سبق، أنقذوا أفعال الإنسان من جبر الله<297>.

ثم قال رحمه الله: [و جعل الحق سبحانه محكوم أحد، و إثبات حاكم عليه[135]، مع قطع النظر عن إثبات الإيجاب، مستقبح جدا، إنهم ليقولون منكراً من القول و زورا؛ و أمثال ذلك من المخالفات كثيرة.

كقولهم بـ: "عدم إمكان رؤية الحق سبحانه"، و الرؤية التي جوزوها بالتجلي الصوري، ليست هي في الحقيقة رؤية الحق سبحانه[136]، بل هي ضرب من الشبه، و المثال.

يراه المؤمنون بغير كيف، * و إدراكٍ، و ضرب من مثال

و بقولهم بقدم أرواح الكمل، و أزليتها، و هذا القول مخالفٌ لما عليه أهل الإسلام، فإن عندهم العالم بجميع

الألوهية في المسيح، و أمه عليهما السلام"؛ و القائل بأن: "قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، لا ينفي المثل عن الله"، أو "أنه يدل على كون الله عين الأشياء"؛ و قد سبق كل ذلك.

[132] كما قال صاحب "الأسفار"، خذله الله عن الذين لم يقولوا بوحدة الوجود، و حكموا بالمغايرة بين الله و ما سواه في الوجود: [و للثنوية الويل مما تصفون]؛ و قد نقلنا تمام كلامه فيما سبق.

[133] يعني صدق طرفي الشرطية، لأنه الممتنع، لا صدق الشرطية الثانية نفسها؛ و سيجيء منا تدقيق الشرطيتين في بحث حدوث العالم إن شاء الله.

[134] بل الفلاسفة أيضاً مثلهم في هذا الإثبات الظاهري، فلا امتياز أصلاً.

[135] لكن المحكوم عليه، الذي جعله صاحب "الفصوص" حاكماً على الحاكم، يعني الله، و عابه على الشيخ المجدد رحمه الله، ليس دون الله عند صاحب "الفصوص"، لأنه عينه بمقتضى وحدة الوجود، و كذا جاعل الله محكوماً عليه للمحكوم عليه، أعني صاحب "الفصوص" نفسه، بل المعترض أيضاً على الجاعل، و هو الشيخ المجدد؛ كلهم عين الله، بالنظر إلى قاعدة وحدة الوجود، فلا حرج على أي منهم مما قاله، أو فعله؛ فكلهم لا يسأل عما يفعل!!

[136] أراه رحمه الله يغفل عن قاعدة وحدة الوجود، المقتضية أن يكون كل شيء محسوس وجوده عين ذات الله، الذي هو الوجود.

أجزائه محدثٌ، و الأرواح من جملة العالم، لأن العالم اسم لجميع ما سوى الله تعالى؛ فافهم[137].

فينبغي للسالك قبل بلوغه كنه الأمر، و حقيقته، أن يعد تقليد علماء أهل الحق لازماً لنفسه، مع مخالفة كشفه، و إلهامه، و أن يعتقد العلماء محقين، و نفسَه مخطئاً؛ لأن مستند العلماء تقليد الأنبياء عليهم السلام، المؤيدين بالوحي، المعصومين عن الخطإ، و الغلط؛ و كشفه، و إلهامه، على تقدير مخلاته للأحكام الثابتة خطأً، و غلطٌ.

فتقديم الكشف على<298> أقوال العلماء، تقديمٌ له في الحقيقة على الأحكام القطعية، المنزلة، و هو عين الضلالة، و محض الخسارة[138]].

و قال رحمه الله في المكتوب (86)، (ص:313): [و إحاطته تعالى، و سريانه، و قربه، و معيته عند المحققين من أهل السلوك، الواصلين إلى نهاية الأمر كلها علمية، و هم موافقون لعلماء أهل الحق، شكر الله سعيهم، و الحلم بالقرب الذاتي، و أمثاله عندهم من علامات البعد، و المقربون لا يحلمون بالقرب.

قال واحدٌ من الكبراء: "من قال: أنا قريب، فهو بعيد؛ و من قال: أنا بعيد، فهو قريبٌ"؛ و هذا هو التصوف، و العلم المتعلق بالتوحيد الوجودي، منشأه المحبة، و الانجذاب القلبي[139].

و أرباب القلوب، الذين لا جذبة لهم، بل يقطعون المنازل بطريق السلوك، لا مناسبة لهذا العلم بهم.

و كذلك المجذوبون، المتوجهون بالسلوك من القلب إلى مقلب القلوب بالكلية، يتبرؤون من هذه العلوم، و يستغفرون منها.

و بعض المجذوبين، و إن سلكوا طريق السلوك، و طووا المنازل، و لكن لا ينقطع نظرهم عن المقام المألوف، و لا يقدرون على التوجه إلى الفوق، فلا يترك أمثالُ هذه العلوم أذيالَهم، و لا يقدرون على الخروج من هذه الورطة، و التخلص منها.

و لهذا يكون فيهم ضعفٌ، و عوجٌ في العروج إلى مدارج القرب، و الصعود إلى معارج القدس؛ ﴿ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها و اجعل لنا من لدنك وليا و اجعل لنا من لدنك نصيرا﴾.

و علامة الوصول إلى نهاية المطلب، التبري من هذه العلوم، فإنه كلما تحصل زيادة المناسبة بالتنزيه، يوجد عدم مناسبة العالم بالصانع أزيد، و لا معنى<299> حينئذٍ في اعتقاد أن العالم عين الصانع، أو في ظن أن الصانع محيطٌ بالعالم بالذات.

ما للتراب، و رب الأرباب؟!].

-2-

بقي ثانياً استدراك ما بقي أولاً، بأن هذا الإمام الكبير، العامر، الظاهر، و الباطن؛ الذي نعى على مذهب وحدة الوجود.

قال في الجزء الأول، من مكتوباته (ص:209): [إلى المخدوم الأعظم، محمد صادق قدس سره، أما بعد حمد الله المنزه عن المثال، و صلاة نبيه الهادي.

فليعلم الولد الأرشد، أن حقيقة الحق سبحانه وجودٌ صرفٌ، لم ينضم إليه شيء غيره أصلاً؛ و ذلك الوجود الذي هو حقيقة الحق سبحانه منشأ لجميع الخير و الكمال، و مبدأ لكل حسن و جمال.

و جزئي بسيط، لم يتطرق إليه تركيب أصلاً، لا ذهناً، و لا خارجاً؛ و ممتنع التصور بحسب الحقيقة، و محمولٌ على الذات تعالت مواطأة، لا اشتقاقاً.

و إن لم يكن لنسبة الحمل في ذلك الموطن مجالٌ، لأن جميع النسب ساقطةٌ هناك، و الوجود العام المشترك من ظلال ذلك الوجود الخاص، و هذا الوجود الظلي محمولٌ على ذاته تعالى، و تقدس، و على سائر الأشياء، على سبيل التشكيك اشتقاقاً لا مواطأةً.

و المراد بكون هذا الوجود ظلاًّ لذاك، ظهور حضرة الوجود، يعني الخاص في مراتب التنزلات، و الفرد الأولى، و الأقدم، و الأشرف، من أفراد ذلك الظل، محمولٌ على ذاته تعالى، اشتقاقاً.

ففي مرتبة الأصالة، يمكن أن نقول الله وجودٌ، و في مرتبة الظل يصدق الله موجودٌ، لا الله وجودٌ.

و لما قال الحكماء، و طائفة من الصوفية بعينية الوجود، و لم يطلعوا على حقيقة هذا الفرق، و لم يميزوا الأصل من الظل، أثبتوا كلا من الحمل المواطئ، و الحمل الاشتقاقي في مرتبة واحدة، فاحتاجوا في تصحيح الحمل الاشتقاقي إلى تمحل، و تكلف.

و الحق ما حققت بإلهام الله سبحانه، و هذه الأصالة، و الظليّة، كأصالة سائر الصفات الحقيقية، و ظليتها، فإن حمل تلك<300> الصفات في مرتبة الأصالة، التي هي مرتبة الإجمال، و غيب الغيب، بطريق المواطأة، لا بطريق الاشتقاق.

فيمكن أن يقال: "الله علم"، و لا يمكن أن يقال: "الله عالم".

لأن الحمل الاشتقاقي لا بد فيه من حصول المغايرة، و لو بالاعتبار، و هي مفقودة في ذلك الموطن رأساً، إذ التغاير لا يكون إلا في مرتبة الظلية، و لا ظلّيةَ ثمةَ، لأنه فوق التعين الأول بمراحل؛ لأن النسب ملحوظةٌ بطريق الإجمال في ذلك التعين، و لا ملاحظة لشيء من الأشياء بوجه من الوجوه في ذلك الموطن.

و الحمل الاشتقاقي صادقٌ في مرتبة الظل، التي هي تفصيل ذلك الإجمال، دون الحمل بالمواطأة؛ و لكن عينية تلك الصفة في تلك المرتبة، فرعُ عينية وجوده تعالى، الذي هو مبدأ جميع الخير، و الكمال، و منشأ كل حسن، و جمال.

و كل محلٍ من كتب هذا الفقير فيه نفي عينية الوجود، و ينبغي أن يراد به الوجود الظلي، الذي هو مصحح الحمل الاشتقاقي.

و هذا الوجود الظلي أيضاً، مبدأ للآثار الخارجية، فالماهيات التي تتصف بذلك الوجود، ينبغي أن تكون في كل مرتبة من المراتب موجودات خارجية.

فافهم، فإنه ينفعك في كثير من المواضع، فتكون الصفات الحقيقية أيضاً موجودات خارجية، و تكون الممكنات أيضاً موجودات خارجية].

يقول الفقير: إن ما فعله الشيخ المجدد رحمه الله و قدس سره، جنوحٌ منه إلى ما ذهب إليه الفلاسفة في مسألة "وجود الله"، من أنه "عين ذاته"؛ ذلك المذهب

---

[137] و قولهم بالقدم غير مقصور على أرواح الكمل، كما سبق منا، نقلاً عن "الدرة الفاخرة"، للفاضل الجامي، أنهم قائلون بقدم العالم مع القائلين.

[138] انظر قول هذا الصوفي الجليل، القاطع لمراتب العلم الباطن، كيف يقدم العلم الظاهر عليه عند تعارضهما، انظره مع قول الإمام الغزالي، الذي تطرف لما تصوف في أواخر عمره، فاستهان بالعلم الظاهر، و عبر عنه بحضيض المجاز.

و كأني به لم يبلغ الكمال في العلم الباطن، الذي تأخر في الانتساب إليه، و تكلم لما تكلم ضد العلم الظاهر عن مرتبة ناقصة في علم الباطن، كما قال الشيخ المجدد رحمه الله.

[139] قد عرفت المنشأ الحقيقي للتوحيد الوجودي.

الــذي انجـــذب إلى ســـحره غـــير قليـــلٍ من علمائنا المحققين[140]؛ و الـذي التزمنا في هـذا الكتـاب إبطاله مع مذهب وحدة الوجود، المتولدة منه، و اعتبرنـاه أصل البلية في هذا المبحث.

و إن كان حضرة الشيخ رحمه الله يرى فرقـاً بين مذهبـه، الذي أبان عنه في هذا المكتوب، و بين مذهبي الفلاسفة، و الصـــوفية معـــاً، لأن ذلك الفـــرق يقتصر على بعض التعبيرات، و على بعض النواحي الفرعية.

فما يعـبر عنه الشــيخ بـــ "الوجــود الظلي"، يعــبر عنه الفلاسـفة بـــ "الوجـود المطلـق"، المعـروف المفسر بـــ "الكون في الأعيان"؛ و يجتهدون في إثباته لله تعـالى مع الوجود الخاص، الـذي يعـبر عنه<301> الشـيخ رحمه الله بـــ "الوجـــود الأصـــلي"، و يعتـــبر كل من حضـــرة الشـــيخ و الفلاسفة هذا الوجود ذاته تعالى، و الآخر خارجاً عنها.

<u>أما قولـه: [لما لم يطلعـوا على حقيقة هـذا الفـرق، و لم يميزوا الأصل من الظل، أثبتـوا كلا من الحمل المتـواطئ، و الحمل الاشتقاق في مرتبة واحدة].</u>

ففيه أن الفلاسفة أيضـاً لم يطلقـوا على الله تعـالى في المرتبة الأولى، غـير الوجـود، بل جعلـوا إطلاق الموجـود عليه مجازاً، و التمحل الـذي رأى الفلاسـفة محتـاجين في الحمل الاشـتقاقي، جـارٍ فيما اختـره أيضـاً، إذ لا وجه لأن يكون الأصل وجوداً، و الظل موجـوداً بينما كـان المعقـول أن يكـون ظل الوجـودِ وجـوداً أيضـاً، أو يكـون أصل الظل الموجود موجـوداً؛ و يلزمه أيضـاً أن لا يكـون الله موجـوداً في المرتبة الأولى، التي هي مرتبة الأصالة.

نعم، يفهم من هذا أنه يرى الوجود أصلاً، و الموجودَ ظلـهُ، كالــذين قــالوا: "إن الوجــود موجــودٌ بنفســه، و الموجــود موجـودٌ بـالوجودِ"؛ لكنك قد عـرفت فيما سـبق ما فيـه، و عــرفت أيضــاً ما قلنا من أن هــذا أولى أن يكــون مــدعَى القائلين بـ "وحدة الوجود".

فـــالحق، أن ما اختـــاره رحمه الله لا يختلف عن مـــذهب الفلاسفة في صميم المعنى.

<u>و لذا قال العالم الكبير، محمد أنـور شـاه الكشـميري، في "مرقاة الطارم"، (ص:48): عن الشـيخ المجـدد، و الشـيخ ولي الله الدهلوي: أنهما اختارا مذهب الفلاسفة.</u>

و قد سـقطت ألف التثنية من "اختــارا"، في "المرقــاة"، بغلط مطبعي[141]، فـــــــيرد على مذهبه رحمه الله كل ما أوردته على مذهب الفلاسفة، و زيـادة عليـه؛ فإنه ينـافي وصـاياه السـابقة، الموجبة لاتبـاع آراء المتكلمين، علمـاء أهل السنة، حيث يختـار هو نفسه مـذهب الفلاسـفة على مذهبهم.

و إن كان الذين فتحـوا هـذا البـاب، أعـني بـاب الميل إلى مـذهب الفلاسـفة في هـذه المسـألة طائفة من محققي المتكلمين أنفسهم.

و ينـــافي أيضـــاً ما نقله باستحســـان عظيم <u>عن الخواجة نقشـبند قـدس سـره، و كتبنـاه سـابقاً من قولـه: [كل ما يكون مرئياً، أو مسموعاً، أو متخيلاً، أو موهوماً؛ فهو</u><302> <u>غيره تعالى؛ ينبغي نفيه بحقيقة كلمة لا].</u>

أقول: و في معناه الكلمة المشهورة: "كل ما خطر ببالك، فالله غير ذلك".

و كون الله وجوداً من هذا القبيل:

---

[140] و لا شبهة في أن الشيخ نفسه من هؤلاء العلماء المحققين.

[141] نعم، إنه لا ينفي صفات الله، كما نفوها، لكنه يــرد عليه أنهم ينفونها تحقيقاً لقولهم بأن الله تعـالى بسـيطٌ، لم يتطـرق إليه تـركيبٌ أصـلاً، لا ذهناً، و لا خارجاً، و هو رحمه الله يشاركهم في ذلك القول.

- **فــأولاً: أن فيه تناقضـــاً، من حيث أن فيه ادعـــاء العلم بحقيقة الله تعالى، على أنها الوجود، ثم الاعتراف بعدم العلم بحقيقة هذا الوجود، فكـأن الله معلـومٌ، و وجـودهُ غير معلومٌ؛ و الحقيقة عكس ذلك.**
- **و ثانياً: لو لم يعلم مـاذا هو الوجـود، و أعـني به الوجـود الخاص، المجعـول حقيقة اللـه؛ فبـأي وجـهٍ أعجبـوا بـه، حتى رأوه جديراً بأن يكون حقيقة الله[142]؟**
- **و ثالثاً: أن في المسـألة لبسـاً، و ارتباكـاً، و تراجعـاً في التفكير، لا يخفى على الباحث، و لا شك أن هناك وجوداً يعلمونـه، و يفهمونـه، و راقهم مفهومـه، و ما صـدق عليــه؛ و هو مقابل العــدم، و مفســرٌ بـــ "الكــون في الأعيان"؛ فـأرادوا أن يجعلـوا ارتبـاط هـذا الوجـود بالله أوثق ما يكون<303>، حتى يحصل له وجوب الوجود.**

فاستبق المتكلمـون، و الفلاسـفة في توثيق ارتبـاط هـذا الوجود الذي يفهمه كل أحد، بذات الله، و حازت الفلاسفة قصب السـبق، حيث جعلـوا ذاته نفس الوجـود، و قــالوا: "حقيقة الله الوجــود، و لا حقيقة له غــيره"؛ في حين أن

---

[142] و كما أن الوجود قد أعجب المعجبين به، فظنوا أنه الله، ففي النـاس من أعجبته الحيـاة، و ما قـدر الله حق قـدره؛ فقـال: "إنها اللـه"، و الله الذي ليس كمثله شيء، متعالٍ عن كل تحديد؟

أما الوجــود، و الحيــاة، فكل منهما ملك يــده، يفيضه على من يشــاء، و ينزعه ممن يشاء.

أما القول بأن الله هو الحياة، فقد وقع من الفيلسوف "برغســون"، كما في "قصة الفلســفة الحديثــة"، (ص:571): [كــانت الحيــاة في مبــدأ ظهورها أشبه ما تكون بالمـادة في جمودهـا، و اسـتقرارها، لأنها كـانت تتمثل في النبات وحده، و النبات كالجماد في سكونه، و استحالة سـعيه، و حركته.

و لكنها ما لبثت أن نشـدت الحرية من القيـود الماديـة، و راحت تسـعى وراء ذلك المثل الأعلى؛ فــاخترعت أنــواع الحيــوان، و زودتها بشــتى الأعضاء، التي تستطيع أن تحقق بها شيئاً من الحرية المنشودة.

ثم ما لبثت أن عقـدت آمالها في واحد من تلك الحيوانـات جميعـا: و هو الإنسان.

و لا شك أن الحياة تحاول ما اسـتطاعت أن تسـخر من قيـود الماديـة، و نحن نضحك، و نسخر، إذا ما رأينا كائنـاً حيـاًّ يتصـرف كما تتصـرف الكتلة المادية الجامدة، كأن تزل قدمه، فيسقط بقوة من الجاذبية، كما تسـقط قطعة الحجر.

يتضح من ذلك، أن الحياة قد سارت أثناء تطورها في مراحل ثلاث:

الأولى: مرحلة النبات، إذ كانت أقـرب ما تكـون إلى سـكون المـادة، و جمودها.

الثانيـة: مرحلة الحيـوان الغريـزي، كالنحـل، و النمـل، الـذي يتحـرك و يسعى؛ و لكن في حدود مرسومة، و خطة معلومة.

الثالثة: مرحلة الحيوان الفقـري، الـذي يسـير في طريق الفكـر، و لن يزال هـذا الفكر ينمـو، و يشـتد، و يسـتقيم؛ فهو ذخر الحيـاة، و أملها الذي سيحقق لها ما تنشد من حرية.

هذه الحياة التي لا تفتأ تخلق، و تغير، و تبتدع؛ و التي تلتمس الحرية من قيود المادة؛ هي الله.

فالله، و الحياة، اسمان على مسمى واحد؛ و أغلب الظن أن هذه الحيـاة الدائبة في التخلص من أغلالها، و أصفادها، ستظفر آخر الأمر بما تريـد، فتتغلب على الموت، و تتحقق لها الحرية، و الخلود].

فالله، على رأي الفيلسـوف برغسـون يسـعى ليتخلص من قيـود المـادة فينال الخلود بعد استكمال حريته، و هو إلى الآن لا يـزال يحل في مـادة بعد مادة، ثم يموت مع موتها.

فإله برغسـون يعـوزه الخلـود، و الحريـة، و ينقصه في حالته الحاضـرة وصفان من أوصاف الألوهيـة؛ فهو دون الإله بمرتبـتين، أو هو ليس بإله في الحال، و إنما المأمول أنه سوف يكون إلهاً.

ثم إن ما في رأي هذا الفيلسـوف من الأسـباب المخففة لخطئه نسـبياًّ، كونه متوسـطاً بين مـذهبي الوجـوديين، اللـذين يكـون الله في أحـدهما "كل موجود"، و في الآخر "لا يكون أي موجود"؛ حيث يبحث عن الله في الموجودات الحية.

و أين كل هـذه الترهـات، و التخرصـات، من قـول القائـل: "كل ما خطر ببالك، فالله غير ذلك".

و إن شئت تعيين الحقيقة لله، فلا تجاوز القول بأنه: "الموجـود الـواجب الوجـود"، كائنـاً من كـان؛ أي لا تجـاوز تعيينه في ضـمن هـذا المفهـوم، الكلي، الذي لا يصدق إلا على فردٍ واحدٍ.

و لك أن تقول بالاختصار، كما قال سيدنا الخليل عليه الصلاة و السـلام: ﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات و الأرض﴾.

المتكلمين اكتفوا بأن يقولوا: "إن ذاته تستلزم وجوده"، لا أن وجوده نفس ذاته، و لا شك أن اتصال الشيء بنفسه أشد، و أبلغ من اتصال الملزوم بلازمه.

فإلى هنا كان مذهب الفلاسفة ظاهر الرجحان، لولا ورود اعتراضين قويين عليه:

أولهما: أن الوجود بالمعنى المعروف، الذي أعجبهم، و هو الكون في الأعيان، لا يحمل على الله مواطأةً، بل لا يحمل على أي موجودٍ؛ لكونه غير موجودٍ، و على الأقل غير مستقل بالوجود.

فكيف يكون هو ذات الله؟

و كيف يكفل له وجوب الوجود؟

لأن المطلوب وجوب كونه موجوداً، لا وجوب كونه وُجوداً.

و ثانيهما: أن الوجود بمعناه المعروف، الموجود في كل موجود؛ إذا كان ذات الله، لزم<304> أن يكون وجود كل موجودٍ هو الله.

و هو مذهب وحدة الوجود، الذي لا يرتضيه الفلاسفة بصفة أنهم عقلاء، و أن مذاهبهم مذاهب العقل، و لا يرتضيه الشيخ المجدد رحمه الله أيضاً.

فظهر مما قلنا، أن المصير الطبيعي لمذهب الفلاسفة، الذين هم وضعة النظرية، القائلة بأن: "حقيقة الله الوجود"، ينتهي إلى مذهب وحدة الوجود.

بناءً على أن المفهوم من الوجود في قولهم: "وجود الله، عين ذاته"، يلزم أن يكون عين المفهوم من الوجود في قولهم: "و وجود الموجودات غير زائدٍ على ذواتها"؛ أعني الوجود المعروف، الذي هو بمعنى "الكون في الأعيان"، و الذي هو "موجودٌ في كل موجود".

فلما بلغ الأمر هذا الحد، و تبين للفلاسفة و أنصارهم ما تنجر إليه نظريتهم، نكصوا على أعقابهم، فقالوا: إن الوجود الذي هو ذات الله، ليس هو الوجود المعروف العام، و إنما هو الوجود الخاص، المجهول الحقيقة، المخالف لسائر الوجودات.

و ادعوا أنه لا مانع من كون هذا الوجود موجوداً، و محمولاً على ذات الله، مواطأةً؛ فبهذا التأويل، و التخصيص، أرادوا أن يدفعوا الاعتراضين المذكورين آنفاً، و كذا الاعتراض بأن الوجود معلولُ الحقيقةِ.

فكيف يكونُ هو الله، الذي لا تُعلم حقيقته؟

نكصت الفلاسفة، و أنصار مذهبهم، على الرغم من أنهم وضعة النظرية القائلة بـ "أن حقيقة الله الوجود"؛ و اندفعت الصوفية الوجودية في تيار تلك النظرية، التي أعجبتهم كل الإعجاب، فلم يسلموا ببطلان ما يلزمها، و ادعوا أن: "الوجود، أينما كان، موجودٌ واجبُ الوجودِ".

فلما نكصت الفلاسفة عن طريقتهم، و كان الواجب عليهم لما تنبهوا، لما تجرُّهم إليه نظريتهم من الباطل الفاحش البطلان، أن يرجعوا عنها بالمرة.

لكنهم ما فعلوا ذلك، و زعموا أن التشبث بالوجود الخاص يكفيهم، و ينجي نظريتهم من الفشل، و فاتهم أن هذا الانحراف من الوجود العالم المعلوم المعنى، و المطلوب ثبوته لله، من حيث معلوميته؛ إلى الوجود الخاص، المجهول الحقيقة، أبعدهم عن المقصود.

فأصبح الوجود، الذي هو حقيقة الله، غير الوجود المطلوب، حتى احتاج استلزام الوجود الأول، للوجود الثاني، إلى بيانٍ<305>، و إثباتٍ[143]؛ و ليس بنيهما مناسبةٌ

سوى المشاركة في اسم الوجود، من غير أن يعلم حقيقة مسمى الوجود.

فهل يكفي تسمية حقيقة الله باسم "الوجود"، الذي لا يفهم معناه، في جعل "الوجود"، المعلوم المعنى، مضموناً له؟

و قد كانت الفلاسفة جعلو حقيقة الله عين الوجود، ليكون ثبوت الوجود مضموناً له، بدرجة ثبوت الشيء لنفسه، فضاعت دعوى العينية هذه، بعد صيرورة الوجود وجودين متغايرين؛ أحدهما عامٌ، معلومُ الحقيقةِ؛ و الآخرُ خاصٌّ، غيرُ معلومها.

و لا أدري كيف سموا ما لا يعلمون حقيقته "وجوداً"؟

فكأنه معلومُ الاسم، و هو "الوجود"، غير المعلوم المُسمى.

و كأن الله الذي هو غير معلوم الحقيقة، معلوم الحقيقة، و هي "الوجود"؛ و الوجودُ، الذي هو معلومُ الحقيقةِ، غير معلوم الحقيقة.

فإذن يلزم هذا الوجودَ، الذي لا يعلم حقيقته، أن يكون غير معلومٍ أيضاً كونه حقيقة الله، و غير معلومٍ أن يكون له ظلٌّ...

و في جعل الممكنات ظلاًّ للوجود الأصلي، الذي هو الله، نزعةُ التوحيد الوجودي، الذي ما كان يُعجب الشيخَ المجدد رحمه الله؛ لأن ظل الشيءِ يكون مثاله، إن لم يكن عينَه..

و فيه أيضاً إيهام كون الله فاعلاً موجباً في خلقه، لا فاعلاً مختاراً؛ لأن ما له ظلٌّ، غير مختارٍ في أن يكون له ذلك.

ثم من أين علموا الوجود الخاص، الذي لا يعلمون حقيقته، أنه وجودٌ، و أنه موجودٌ، بل واجب الوجودِ، قائمٌ بذاته، قيومٌ لغيره من الوجوداتِ، حين لا يكون سائر الوجودات كذلك؟

فمن أين للوجودِ المجهولِ الحقيقةِ هذه المزايا العظمى؟

و من أين له أن يكون وجوداً أصلياً، في حين أن ما عداه وجودٌ ظليٌّ، كما في تعبير الشيخ المجدد رحمه الله؟

فإن<306> كان كل هذه المزايا للوجود الخاص، أتته من كونه حقيقة الله، فهذا هو المصادرة على المطلوب، التي تنبها لها، و لم يتنبه -و يا للعجب- مَن قبلنا من فحول العلماء، و المشايخ؛ لأن أول المسألة هو البحث في سبب كون الله واجب الوجود.

ففكر الفلاسفة فيما يلزم أن تكون حقيقة الله، ليكون واجب الوجود، ثم حكموا بأنه الوجود نفسه، لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود نفسه؛ فيجب إذن أن يكون الله، أتاهُ وجوب الوجود من كونه الوجود نفسه.

فإذا كان الله موجوداً، واجبَ الوجودِ عندهم، لكونه الوجودُ، و سألناهم: كيف يكون الوجودُ موجوداً واجب الوجودِ، و عهدُنا بالوجود أنه ليس بموجود، بله أن يكون موجوداً واجب الوجود؟

فإذا سألناهم هذا السؤال، و قالوا في جوابه: إن هذا الوجود لا يقاس بسائر الوجودات، لأنه الله؛ كان دوراً، و مصادرةً.

فإن ادُّعى أن الوجودَ موجودٌ واجب الوجودِ، لا من حيث اختصاصه بالله، بل من حيث أنه وجودٌ، و هو الموجودُ في الموجودِ؛ بمعنى أنه موجودٌ بذاته، في حين أن الموجود

و الشيخ المجدد بين هذا الاستلزام، بكون الوجود الثاني ظلاًّ للأول، و اعترف بالتمحل، و التكلف، في حمل الوجوه على الله، في مذهب الفلاسفة، و الصوفية، حمل اشتقاق...

و قد أشرنا نحن إلى وجود التكلف فيما اختاره أيضاً، و قلنا لماذا يكون الأصل وجوداً، و ظله موجوداً؛ و قلنا غير ذلك أيضاً.

[143] **و قد أرينا القارئ كيف تكلف الفاضل السيلكوتي في تعليقاته على شرح المواقف بهذا الصدد.**

موجودٌ بالوجود، لا موجودٌ بذاته، كما أن المضيء مضيءٌ بالضوءِ، و الضوء مضيءٌ بذاته.

إن ادعى هكذا، و تغاضينا عن ردنا السابق على هذه الدعوى، كان الله موجوداً في كل موجودٍ، لتضمنه الوجود الذي هو موجودٌ، و واجب الوجود، لاستحالة انفكاك الوجود من نفسه، و هو مذهب وحدة الوجودِ، الذي كانت الفلاسفة، و حضر الشيخ يتجنبونه، و هذا خلفٌ.

و الحاصل: أنه لا منجاة عند القول بكون وجود الله عين ذاته، من إحدى العظيمتين: الدور، و المصادرة؛ أو الوقوع في هاوية وحدة الوجود.

و هناك شيء آخر، و هو أن المراد بالوجود الخاص، الذي يعتصمون به، فراراً من العظيمة الثانية، الوجود البحت، المجرد عن الماهية، لا الوجود الخاص بالله؛ و إلا لكان مضافاً إليه، فلم يكن بحتاً[144].

و خصوصيته: في أن الوجود البحت، أخص من الوجود المطلق<307>، لتقيده بالتجرد عن الإضافة، إلى أي ماهية من الماهيات؛ و هذا هو فرق الوجود الخاص، الذي رأوه جديراً بأن يؤلِّهوه، عن غيره.

و ليس فيه ما يوجب امتيازه بالاستقلال، و وجوبِ الوجودِ، ناشئاً من نفسه، أو مكتسباً من كونه وجود الله، و لا ما يوجب أن يكون مجهول الحقيقة، غير التوسل إلى ادعاء أنه حقيقة الله، الذي لا تعلم حقيقته.

فيسقط بهذا التحقيق كل ما ذكره الشيخ المجدد رحمه الله، من مزايا الوجود الخاص؛ لأنه مبني على ملاحظة أنه وجود الله، أو بالأصح الوجود الذي هو الله.

و محل الدقة هنا، أن القائلين بكون حقيقة الله الوجود، حتى المتصوفين منهم، لم يقولوا به، لكونهم رأوا الله، و علموا حقيقته؛ و إنما قالوا به، لأنهم علموا الوجود، و وجدوا فيه مزايا تجعله إلهاً على زعمهم؛ فيلزم أن تكون المزايا المزعومة فيه، أي في الوجود، لذاته، لا مكتسباً من فرضه الله.

و خلاصة القول: أنهم لم يتجاوزوا إلى الحكم بأن الله هو الوجود، من معرفتهم بحقيقة الله، بل اجتازوا إليه من معرفتهم الوجود، و توهم جدارته بالألوهية.

و لذا قلنا: إن دعوى كون الوجود الخاص، الذي جعلوه حقيقة الله، غير معلوم الحقيقة، يناقض دعواهم.

فإذا كان المراد من الوجود الخاص، الوجود البحت، المجرد عن كل شيء، و عن الإضافة إلى أي شيء؛ تكون ملاحظة أنه يأخذ القوة، و الجدارة بكونه حقيقة الله من خصوصيته هذه؛ تناقضاً آخر، و دوراً ظاهراً.

ثم إنه لا يعاب علينا -و نحن على وشك الانتهاء من هذا البحث، الذي أطلنا فيه<308> الكلام، راجياً من فضل الله، أن لا تكون إطالتنا من غير طائلٍ...- لا يعابُ علينا أن ننظر النظرة الأخيرة في المسألة بمناسبة انحياز الشيخ المجدد رحمه الله أيضاً إلى مذهب الفلاسفة أعني مذهب كون حقيقة الله الوجود.

فنقول: لا شك أنا إذا قلنا إن الله واجب الوجود، فلا نعني بالوجود غير معناه المعروف، أي الكون في الأعيان، كما أن هذا المعنى نفسَه، يراد إذا قلنا عما سوى الله، إنه ممكن الوجود.

فيجب إذن أن يكون اختلاف المختلفين في تفسير "وجوب وجود الله"، بأن يكون وجوده عين ذاته، أو يكونَ مقتضى الذات زائداً عليها، دائراً حول الوجود بالمعنى المذكور نفسِه.

فإذا قالت الفلاسفة، أو شيخنا المجدد رحمه الله: إن الوجود عين الذات في الواجب، و زائدٌ على الذات في الممكنات؛ لزم أن يكون الوجود فيما قالوا "إنه عين الذات"، و فيما قالوا إنه "زائدٌ على الذات"، بمعنىً واحدٍ؛ و إلا كان نزاعهم مع جمهور المتكلمين، القائلين بأن "الوجود زائدٌ على الذات في الكل"، نزاعاً من دون تعيين محل النزاع.

فعدول القائلين بأن "وجود الله عين ذاته"، عن هذا المعنى للوجود، إلى معنىً آخرَ، كـ "مبدإ الآثار الخارجية"، أو "مبدإ انتزاع الوجود"، أو "الوجود الخاص، الذي لا تعلم حقيقته"؛ قاصدين الفرار عن الاعتراضات الواردة على كون "الوجود عين ذات الله"؛ يُخرج المسألةَ عن وضعها الأصلي.

حيث يكون الوجود، المضمون عدمُ انفكاكه من الله، لكونه عين ذاته، غيرَ الوجود المطلوب وجوبُه له؛ و عدمُ انفكاكه منه.

فضلاً عن أن ذلك العدول، في معنى الوجود، لا يجدي في دفع الاعتراضات الواردة؛ فهم توغلوا في إثبات كون الله وجوداً واجب الوجود، بينما كان واجب الإلهيين إثباتَ كونه موجوداً واجب الوجود.

و قد تبين ذلك للقارئ في إيضاح بعد إيضاح.

و مثل تأويلهم في الابتعاد عن المطلوب، و في عدم النفع لدفع الاعتراضات، تأويلُ شيخنا المجدد رحمه الله للوجودِ، الذي جعله عين ذات الله، كما جعلوه؛ بـ "الوجود الأصلي".

لأن الوجود لا يجعله أيُّ قيد سامٍ، حتى قيدُ الوجوب أيضاً، مستحقاً للألوهية؛ لأن عهدنا بالوجوب أنه ليس من الموجودات، أو على الأقل أنه غير<309> مستقلٍّ بالموجوديةِ.

و الاستناد إلى أن هذا الوجود لا يقاس على سائر الوجودات، لكونه عبارة عن ذات الله، فلا يستبعد منه أن يكون موجوداً قائماً بنفسه، مقيماً لغيره؛ استنادٌ إلى ما لم يثبت بعدُ، و إنما أريد إثباته.

و هذا هو الذي يقال عنه "المصادرة على المطلوب"، أي الرجوع إلى أول المسألة، المنازع فيها، و عرضها قبل ثبوتها في معرض الثابت؛ إذ لم يثبت بعدُ كون ذات الله عبارة عن الوجود المحض.

غير أن الوجوديين يدَّعونه، و نحن لا نوافقهم عليه، مع جمهور المتكلمين، و المصادرة على المطلوب تتضمن تناقضاً جامعاً بين ثبوت الشيء، و عدم ثبوته في وقت واحدٍ.

فحق القول: أن دعوى كون الله الوجود، دعوى خاسرةٌ من وجوهٍ.

و غير ضروريٍّ حمل قول الفلاسفة، بـ "أن وجود الله، عين ذاته"، عليه، بل أقرب منه إلى العقل، أن يكون مذهبهم في وجود الله كمذهبهم في صفاته، كما نبهنا إليه من قبل أيضاً.

و لنقف هنا عل هذه النقطة، وقفةً ثانيةً، إجماليةً.

---

[144] فليس في هذا الوجود الخاص، خصوصٌ، غير تجرده عن الإضافة إلى ماهية من الماهيات، كما صرح به الجلال الدواني، من كبار أنصار مذهب الفلاسفة.

حيث قال، و قد نقلناه فيما سبق: [إن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادئ النظر أمراً يشترك فيه الجميع، و به يمتاز عن المعدومات، و هو الوجود المطلق؛ و إنما يتخصص في الممكنات، بالإضافة إلى الماهيات، ينتزع منها؛ كوجود زيد، و وجود عمروٍ؛ و البرهان يدل على أن كون الممكنات بهذه الحيثية، يستند إلى وجودٍ يكون تخصصه بسلب الإضافة إلى غيره، و هو الوجود الحق، الواجب الوجود].

و قال الكلنبوي، في تفسير قول الدواني: [يكون تخصصه بسلب الإضافة إلى غيره]؛ [أي بالتجرد عن الإضافة].

فعلى هذا التقدير، لا يكون لله وجودٌ زائدٌ على ذاته، كما لم يكن له أي صفة زائدة على ذاته، بل يترتب كل ما يترتب على صفاته، و على وجوده.

على ذاته البحتة، فيكون ذاته مبدأ الآثار الخارجية، حين كان مبدأ الآثار في الممكنات وجوداتها، لا ذواتها؛ فكأن ذات الوجود في قيامها بمهمته أيضاً، لا أن ذاته الوجود حقيقة.

فتسقط بهذا التحرير أسطورة الوجود، و تسقط معها الاعتراضات الواردة عليها، و ينسد الطريق من مذهب الفلاسفة، إلى مذهب وحدة الوجود، و أباطيله؛ و لا يبقى محلٌّ لدعوى كون ماهية الله الوجود المجرد عن الماهية، أو الوجود المطلق.

و الذين اختلقوا دعوى كون الله الوجود المجرد، اختلقوا معها وجوداً بمعنى مبدأ الآثار؛ و قالوا: إن للوجود بمعنى مبدإ الآثار فردين أحدهما ذات الله البحتة، المستغنية عن كل صفة، حتى عن صفة الوجود أيضاً، و الآخر وجود الممكنات، و الآثار المترتبة في الممكنات على وجودها تترتب في الله على ذاتها.

فمن أين إذن حصل إطلاق الوجود على ذات الله، المستغنية عن الوجود؟

و من أين للوجود أن يكون بمعنى مبدإ الآثار، فضلاً عن أن يكون له -أي للوجود، بمعنى مبدإ <310> الآثار- فردان، أحدهما ذات الله، و الآخر وجود الممكنات؟

نعم، يصح أن يحمل على وجود الممكنات، حملاً مواطئاً، أنه مبدأ الآثار.

و يصح أن يحمل ذلك أيضاً على ذات الله، بأن يقال: "ذات الله، مبدأ الآثار".

لكن المحمول في الجملتين، "مبدأ الآثار"، لا "الوجود"؛ و إنما "الوجود" أحد الموضوعين، اللذين حمل عليهما مبدأ الآثار، و الآخر ذات الله، و لا يلزم إذا صح حمل شيء على موضوعين مختلفين، أن يصح حمل أحد الموضوعين على الآخر، حتى يصحّ حمل الوجود مواطأةً على ذات الله، فيقال: "ذات الله، وجود"؛ و إلا كان يلزم أن يصح أيضاً حمل الذات على وجود الممكنات، الذي هو الموضوع الآخر، فيقال: "وجود الممكنات، ذواتٌ، قائمةٌ بأنفسها"...

مثلاً؛ يصح أن يقال عن الثلج: "إنه أبيض"، و يصح حمل أبيض على القطن أيضاً.

فهل يصح بناءً على هذا، أن يقال: "إن الثلج قطنٌ"، أو "القطنُ ثلجٌ"؟

فقد اتضح أن أسطور الوجود، أعني أسطورة كون ذات الله الوجود، حصلت بين قول الفلاسفة بـ "نفي الصفات عن الله"، و الاعتراف بـ "ذاته المحضة، المبهمة، المجردة من كل شيء"؛ و بين قولهم بـ "أن وجود الله عين ذاته".

مع أن القول الثاني، كان من فروع القول الأول، و كان معناه: "أنه لا وجود لله زائداً على ذاته"، لكون ذاته مغنية عنه، مترتباً عليها ما يترتب على وجوده، لو كان لهذه الذات اتصافٌ بالوجودِ؛ و لم يكن معناه أن ذات الله وجودٌ، فضلاً عن أن يكون وجوداً مجرداً عن الماهية، أي عن الذات، أو يكون وجوداً مطلقاً.

و في قول الفاضل الكلنبوي، و هو من أحمس أنصار مذهب الفلاسفة، (ص:201): [و ذكر ما يدل على المعنى المصدري، و إرادة مبدأ انتزاعه، شائع فيما بينهم، كما في قولهم: "صفات الله تعالى، عين الذات"؛ إذا المراد الآثار، التي تترتب على صفة العلم فينا مثلاً، تترتب في الواجب تعالى على الذات، لا على صفة زائدة عليه، كما فينا.

فكذا مرادهم ههنا، الآثار التي تترتب على صفة الوجود فينا، تترتب في الواجب على الذات، لا على صفة زائدةٍ عليه].

اعترافٌ صريحٌ بما قلنا، من أن قولهم: "وجود الله، عين ذاته"، من فروع قولهم بنفي<311> الصفات عن الله، و ترتيب ما يترتب عليها، على الذات البحتة[145].

فكيف يُستخرج إذن من كون وجود الله عين ذاته، الذي أرادوا به نفي صفة الوجود عن الله، كسائر الصفات، و رتبوا ما يترتب عليه على الذات، أي استغنوا بذاته البحتة عن وجوده؛ كيف يستخرج من هذا أن الله هو الوجود؟

و لهذا لم يصح تعقيب الفاضل الكلنبوي قوله المذكور آنفاً، بقوله: [فمعنى قولهم هذا، "أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية، عين ذات الواجب"؛ و لا شك أن مبدأ الآثار الخارجية، يحمل على الواجب تعالى، مواطأةً، و إن لم يحمل عليه الوجود، بمعنى "الكون"؛ فيصح أن يقال: "إن الواجب فردٌ خاصٌّ من الوجود المطلق"، بمعنى "مبدأ الآثار الخارجية"].

كما لا يصح ما ادعاه المحقق الدواني، من صحة إطلاق العلم، أو الإرادة على الله تعالى في مذهب الفلاسفة تفريعاً له على قولهم في صفات الله إنها عين ذاته؛ لأن مذهبهم نفي الصفات زائدةً على الذات البحتة، و ليس مراده أن الذات صفاتٌ، أو تتضمن الصفاتِ؛ إذ لا تكون الذات حينئذٍ بحتةً.

و لذا قال الفاضل خواجه زاده، من علماء عهد السلطان محمد الفاتح، في "تهافت الفلاسفة": [صفات الله عين ذاته، لا على معنى أن هناكَ ذاتاً، و لها صفةٌ، و هما متحدتان، كما يتخيل في بادئ النظر، بل معناه أن ذاته يترتب عليها ما يترتب على ذاتٍ، و صفةٍ معاً.

مثلاً، ذاتك غير كافية في انكشاف الأشياء لك، بل<312> يحتاج فيه إصفة تقوم بك؛ بخلافِ ذاته تعالى، فإنها لا تحتاج في انكشاف الأشياء لها، و ظهورها إلى صفة تقوم بها؛ و كذا الحال في سائر صفاته؛ و مرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها، و ثمراتها].

و إن فرَّع ذلك الفاضل أيضاً على قوله هذا، أن حقيقة الله بهذا الاعتبار حقيقةَ العلم مثلاً؛ و لم يصح منه أيضاً هذا التفريع، لأنهم نفوا الصفات عن ذاته تعالى، صوناً للذات البحتة البسيطة عن الكثرة؛ مع أن الكثرة في الصفات ليست كثرة في الذات.

---

[145] و يؤيده قول الفاضل المذكور، عند تلخيص كلام المحقق الدواني، الذي نقلناه قريباً في الهامش: [و حاصل كلامه: أن العقل في بادئ النظر ينتزع من جميع الماهيات الموجودة، المعنى الكون في الأعيان؛ و يزعم أن للكل حصة منه، ثم بعد مراجعة البرهان، يعلم أنه ليس للواجب حصة منه في الواقع؛ فإن ذاته تقوم مقام الحصة في كونه مبدأ الآثار الخارجية].

و من العجب بعد هذا النص، القائل بـ "عدم وجود حصةٍ لله من الكون"، أي الوجود، و بـ "كون ذاته قائمة مقامه"؛ أن يرجع، فيقول: "فيكون ذاته وجوداً خاصاًّ، بمعنى مبدأ الآثار، و إن لم يكن وجوداً، بمعنى الكون في الأعيان".

لأن ما قبل كلامه ينطق بأن الله تعالى ذاتٌ، لا وجود لها؛ لا أن ذاته عبارة عن الوجود، و لا ذات له غيره؛ و إن كان الوجود المنفي عنه أولاً، بمعنى الكون في الأعيان، و الوجود المثبت، المفرع على ذلك النفي، بمعنى "مبدإ الآثار".

إذ لا يلزم من نفي الوجود عن الله، بمعنى الكون في الأعيان، كون ذات الله وجوداً، بمعنى مبدأ الآثار؛ حتى و لو سلم أنه يلزم من نفي ذلك كون ذاته مبدأ الآثار، بدلاً عن وجوده.

و مراد المحقق الدواني، من البرهان، الذي أوصى بمراجعته، ذلك البرهان الذي اخترعه هذا المحقق؛ و قد سبق منا نقله مع الرد عليه؛ (ص:132-134).

فلو جعلت الذات بعد نفي الصفات عنها علماً بعينه، و إرادة، و قدرة بعينهما، و وجوداً بعينه؛ لدخلت الكثرة في الذات، و انقلبت الذات صفة، بل صفاتٍ عدةً.

فليس في الله علم صفة، و لا ذاتاً، و لا يكون العلم الذي نعرفه ذاتاً، و إنما فينا العلم صفةً، و الله ذاتٌ بحتةٌ، لا تُدرك حقيقتها، و لا يقال عنها إنها علم، أو إرادةٌ، أو قدرةٌ، أو وجودٌ، أو غير ذلك؛ مما يعرب عن حقيقة معينة، معلومة.

لا يقال عنها بشيء من تلك الأمور، لأنها صفات لا تقوم بنفسها؛ و هي ذاتٌ قائمةٌ بنفسها؛ و لأن تلك الأمور معلومة، و هي مجهولة.

و إنما يقال عنها إنها ذاتٌ مستغنية بنفسها عن كل صفة؛ لقيامها بنفسها، بما تقوم به تلك الصفات، فلو قلنا عنها إنها علمٌ مثلاً، لكونها مبدأ لانكشاف الأشياء لها، كما نقول عن الصفة التي تكون فينا مبدأ لانكشاف الأشياء لنا، لكُنا نعطي ذاتَ الله اسم صفتنا، بجامع أن كلا من ذاته، و من صفتنا مبدأً، لانكشاف الأشياء؛ و ليس ذلك من حقنا، كما لا يكون من حقنا أن نقول عن صفة العلم فينا إنها ذات الله، أو ذات بحتة، بالجامع نفسه.

نعم، يصح أن يقال عن صفة العلم فينا، إنها مبدأ الانكشاف، و يصح أن يقال عن ذات الله البحتة أيضاً: إنها مبدأ الانكشاف؛ و لكن لا يصح أن يقال عن ذات الله إنها علم، و لا عن صفة العلم فينا إنها ذات الله؛ لأن صحة حمل الشيء على موضوعين مختلفين، لا تستلزم صحة حمل أحد الموضوعين على الآخر؛ و قد ذكرنا مثال الثلج الأبيض، و القطن الأبيض<313>.

هذا تحقيق ما يلزم أن يكون مذهب الفلاسفة في مسألة "صفات الله"، و في مسألة "وجوده"؛ و ما يلزم أن يكون مرادهم من قولهم: "صفات الله، عين ذاته"، و قولهم: "وجود الله، عين ذاته"؛ الذي ليس إلا فرعاً من فروع القول الأول.

و مقتضاه: عدم صحة القول بـ "أن الله وجودٌ، أو علم، أو إرادةٌ"؛ و غير معقول جداًّ أن ينفوا عن الله العلم، أو الوجود، أو غير ذلك صفةً، و يثبتوه له ذاتاً، مع قولهم: "إنه ذاتٌ بحتةٌ، غير معلوم الحقيقة".

فينقلوا الكثرة -التي نفوا كل صفة عن الله، لنفي الكثرة عن ذاته-، إلى ذاته؛ و ينقضوا بأيديهم ما بنوه؛ و ينقلوا المعلومية أيضاً إلى الذات المطلوب بقاؤها مجهولة الحقيقة.

و بعد انهيار دعوى كون حقيقة الله الوجود، التي ابتدعتها الفلاسفة، لأسباب مأخوذة من مذهبِهم أنفسهم توجب انهيارها؛ و لعدم صحة تلك الدعوى في نفسها، و عدم إمكان تصحيحها بتمحلات، أتى بها أنصار الفلاسفة، و أتينا نحن بنيانَها من القواعد.

.... فبعد انهيار تلك الدعوى، لا يبقى عندهم محلٌّ لأن يكون الله واجب الوجود؛ إذ لا وجود له عندهم، و هو مستغن بذاته البحتة عن الوجود.

و من هذا تراهم يكتفون في التعبير عن الله في غضون كلماتهم بالواجب، و لا يقولون "واجب الوجود".

و لا أدري، هل يمكن وجوب ذات محضة، من غير أن يكون وجوب شيء لشيٍ، بمعنى استحالة انفكاكه منه؛ بناءً على أن الوجوب إضافة تقتضي وجود الطرفين؟

و هذا سؤالٌ أورده صاحب المواقف، ثم أجاب عنه؛ و اختار شارح المواقف جواباً غير جوابه؛ و قد ذكرنا فيما سبق أن كلا الجوابين لا يتم حتى و لا مساعدة الفاضل السيلكوتي لجواب الشارح.

و أيضاً لسائل أن يسأل هل هذه الذات البحتة المجردة من كل شيء، موجودة بالمعنى المعروف للوجود، أي الكون في الأعيان؟ أم غير موجودة؟

و لا يمنع السائلَ من سؤاله هذا، استغناء تلك الذات البحتة عن الوجود، لترتب كل ما يترتب على وجودها عليها.

و قد جعلنا هذا الاستغناء، تفسير قولهم بأن: "وجود الله عين ذاته"، بعد رفض أن يكون معنى ذلك القول: "أن ذات الله، هي الوجود".

فإن قام أحدٌ إلى الجواب عن<314> السؤال المذكور، بهذا الاستغناء.

فللسائل أن يعود قائلاً: هل يوجد بين ذوات الموجودات، ذاتٌ بحتةٌ، مستغنيةٌ عن أن تكون موجودةً، أي كائنةً في الأعيان؟ أو لا يوجد ذاتٌ كهذه؟

فإن كان الأول، أي إن كانت ذات كهذه موجودةً في الخارج، فمن الضروري أن يكون لها وجودٌ بمعنى الكون في الأعيان، كسائر الذوات الموجودة، زائداً وجودها على نفسها.

و هو مع ما فيه من التناقض، الناشئ من كونها موجودةً، و مستغنيةً عن أن تكون موجودةً، مذهبُ المتكلمين، غير أنه لا تناقض في مذهبهم.

و ربما تجد في كلام أنصار مذهب الفلاسفة، أنه لا خلاف لهم مع المتكلمين في زيادة الوجود، بمعنى الكون.

فإذن، ما معنى التكلفات، التي تملأ كتبَ أنصارهم، ليخالفوا مذهب المتكلمين، قائلين: بأن وجود الله عين ذاته، بعد أن سيكونون مضطرين في نهاية الأمر، إلى الاعتراف بالوجود الزائد على الذات؟

فهل الخلاف في الوجود، بمعنىً غير المعنى المعروف، و هو مبدأ الآثار الخارجية، على أن يكون الزائد في مذهبهم الوجود بالمعنى المعروف، و يكونَ المزيد عليه الذي هو عين الذات، الوجود أيضاً، لكن بمعنى مبدإ الآثار؟

و خلاصته انتقال الخلاف من "الوجود"، الزائد على الذات، إلى "الذات" نفسها.

فهي عند الفلاسفة: وجودٌ أيضاً، لكن بمعنى "مبدإ الآثار".

و عندنا، و عند المتكلمين، لا تعيين في ذات الله، على أنها وجودٌ، أو غيره[146].

و إنما الوجودُ يكون زائداً على الذات، و لا يكون ذاتاً، و لا يكون له معنىً، هو "مبدأ الآثار"، و إن كان الوجود في الممكنات مبدأ الآثار.

لكن كون الوجود مبدأ الآثار شيء، و كونَ مبدأ الآثار معنى الوجود شيءٌ آخر؛ و لا تكون ذات الله وجوداً بمعنى مبدأ الآثار، و إن كانت مبدأ الآثار مباشرة، في مذهبهم.

فكأن القائلين بأن الله وجودٌ، بمعنى "مبدإ الآثار"، و رتبوا قياساً منطقياً، من الشكل الثاني[147].

فقالوا: ذات الله مبدأ<315> الآثار، و الوجود في الممكنات، مبدأ الآثار؛ فذات الله وجودٌ.

---

[146] و لهذا قلت في أول هذا المبحث: إن الخلاف بين الفلاسفة و المتكلمين، في مسألة "وجود الله"، هل هو عين ذاته، أو زائدٌ عليها؛ أجدر بأن يكون خلافاً في تعيين الحقيقة لله تعالى، منه بأن يكون خلافاً في زيادة الوجود على الذات، و عدم زيادته.

[147] الشكل الثاني من الأشكال الأربعة للقياس المنطقي: ما يكون فيه الحد الأوسط المتكرر في الصغرى، و الكبرى، محمولاً فيهما؛ و إذا كان موضوعاً فيهما، فهو الشكل الثالث؛ و إذا كان محمولا في الصغرى، و موضوعاً في الكبرى، فهو الشكل الأول، و عكسه الشكل الرابع.

لكن شـرطَ الإنتـاج، في الشـكل الثـاني، و هو اختلاف الصـغرى عن الكـبرى، إيجابـاً، و سـلباً، مفقـودٌ في هـذا القياس.

فلو صح القيـاس بشـكله المـذكور، لصـحّ أيضـاً أن يقـال: "وجـود الممكنـات مبـدأ الآثـار، و ذات الله مبـدأ الآثـار، فوجود الممكنات ذات الله"!![148]

و هنا ننتهي من الكلام في نقد المـذهب الوجـودي، بكلا نوعيـه، الفلسـفي، و الصـوفي، راجين لنـا، و لإخواننا المؤمـنين الهداية و التوفيق من الله تعـالى لعقيـدةٍ في ذاته، موافقةٍ لمرضاته<316>.

الفصل الثاني: مسألة حدوث العالم:

كما أن النظر في العـالم له خطورته العامـة، من ناحية كونه موضـوع العلـوم الطبيعيـة، فله خطورتـه، و أهميته الخاصة، بالذين لا يقصرون همتهم على استغلال شـئونه، و نتائجها المادية؛ بل يبحثون عن منشأه، و عما يـدل عليه بوجوده، أو لا.

و انطوائه ثانياً على قوانين، و أنظمة، يسـمونها طبيعيـة، من وجود موجودٍ أعلى منه، هو مالك هذا المعمل العظيم، المسمى بالعالم، و الذي لا يجاوز كل ما فيه من صـغير، و كبير، و رئيس، و مرءوس، و حيّ، و جمادٍ، أن يكون عـاملاً من عُماله؛ حتى العاطلين من العمل، ليسوا بخارجين عن الوظيفة؛ إن جاز أن يوجد فيه عاطل....

و ليس في داخل هـذه المملكة العظمية -الـتي كرتنا المشـتملة على دول كبـيرة، و صـغيرة، أقل من أن تعد أصـغر قرية فيهـا- من يسـتحق أن يكـون مالك الملـك، و مـديره العـام، و إنما جيمع ما في المملكة عمـال مستخدمون، كما قلنا؛ فمن مالكها المهيمن عليها؟

و هل هي مسـتغنية عن المالـك، و المهيمن، كما هو رأي الملاحدة؟

كلا، بل الحاجة إلى وجـود من يملكهـا، و يسـيّرها، في درجة من البداهـة، بحيث لا يكـون العقـل، الـذي ينكر وجوده، أو يغفل عنه، لعدم وصول التجـارب إليـه، عقلاً؛ و إنما هو عصا بيد صـاحبها الأعمى، البصـيرة تسترشد في دلالتها الاختبار، و تمتد على قدر طولها المقدر بأشبار.

و ما أحسن ما قاله الفيلسوف "ريوارول": [إن الله يوضح العالم، و العالم يثبت الله؛ لأن وجود العالم من غير وجود الله، لغزٌ يتعصى على الفهم].

و أنا أقـول، كما قـال "أميل سسـه": [إن العقل يتصـور عدم وجود الله، و عدم وجود العالم معاً؛ و لا يتصـور عـدم وجود الله، مع وجود العالم].

أما الشطر الأول من هذا القول<317>، فمعناه: أن العالم على الرغم من وجوده المشهود، ليس وجودُه ضرورياً له، و كان في الإمكان أن لا يكون موجوداً؛ إذ لا يترتب محـالٌ من المحالات المعروفة، على فرض عدم وجوده.

و على تقدير عدم وجـود العـالم، لم يكن وجـود الله أيضـاً ضـرورياً عند عقولنـا، لفقـدان الـدليل على وجـوده، بل فقدان العقل المستدل أيضاً.

و أما الشطر الثاني، فلأن:

- **كل موجـودٍ في العـالم، إما أن يكـون موجـوداً من نفسه، من غـير حاجة إلى موجِـدٍ يوجِـدُه، و يضـعُه موضَعه الخاص به.**
- **و إما أن يكون له موجدٌ، و لموجِدِه موجِدٌ، و لموجِدِ موجِدِه موجِـدٌ...، و هكـذا، دواليـك، إلى ما لا نهاية له.**
- **و إما أن يكون له موجدٌ، غير محتاجٍ إلى الموجِدِ.**

و الأول من هذه الاحتمـالاتِ الثلاثة باطـلٌ، لأن الموجُـودَ، من غير حاجةٍ إلى الموجِدِ، يكون واجب الوجودِ، غير قابـلٍ للعدم، بـالنظر إلى ذاتـه، و ماهيتـه، لئلا يلـزم من وجـوده بغير موجدٍ تناقضٌ، مسمىً بـ "الرجحان من غير مرجح".

لكن العـالم بجميع أجزائه المتركبة من المـادة و الصـورة، ليس فيه مانعٌ من نفسه، يمنع فرضَ عدمه؛ كـأن لا يكـون موجوداً من الأول، أو ينعدمَ بعد وجوده.

و مثل هذا الـذي لا يكـون له وجـوب الوجـود، و ضـرورته، يحتاج في وجوده إلى من يوجدهُ احتياجاً قطعياً.

و الاحتمال الثاني، المؤدي إلى التسلسل، باطـلٌ أيضـاً؛ و سيأتي منا في هذا الفصل إن شاء الله إبطال التسلسـل، كما سبق الكلام أيضاً بصددهِ مفصـلاً في البـاب الأول من هذا الكتاب.

فتعين الاحتمال الثالث، و هو كون العـالم موجـوداً بإيجـادِ موجودٍ آخرَ، غير محتاجٍ إلى الموجِـدِ؛ و هـذا الموجـودُ، هو الله.

أما كون العالم محتاجاً إلى الموجِدِ، و عدم احتياج موجِـدِه إلى الموجِدِ، فالفرق بينهما: أنا نعرف العالم في الجملـة، و نعرف حاجته إلى الموجِـدِ، من قابليته في ذاته للوجـود، و العدم، على السواء؛ بأن لا يلزم محالٌ من فرضِ عدمهِ.

و مثلهُ، لا يكونُ موجـوداً، إلا بإيجـادِ موجـودٍ آخـرَ، ربجح له جانبَ الوجودِ، حيث لا مقتضِيَ من نفسه يقتضي وجوده.

و الله تعالى، الذي<318> هو موجد العالم، لا نعرف ماهيته -كالقـائلين بأنها الوجـودُ-، و إنما نعـرف لـزوم أن يكـون الوجود مقتضى ذاته، و العدم مستحيلاً عليه...

فنحن مضـطرون إلى الحكم بوجـود موجـودٍ كهـذا، لقطع سلسلة الحاجة إلى الموجد، كائناً من كان هذا الموجدُ.

و نحن لا نعين ذات الله، و لا نعترف بالألوهيـة، إلا لمن له هذه الصفة؛ أعني "وجوب الوجود"، وجوباً ناشئاً من ذاته.

فإن قال قائل: لا يوجد من له هذه الصفة.

نجيب عنه بأنه: لو لم يوجد، لما كان هـذا العـالم موجـوداً، كما انجلى ذلك من الاحتمالات الثلاثة، التي ذكرناها آنفاً.

فوجود العـالم، و عـدم وجـود "وجـوب الوجـوب" لـه، هما اللـذان يضـطراننا إلى القطع بوجـود موجـودٍ، يجب له الوجـودب، و يسـتحيل عليه العـدم؛ و هـذا توضـيحٌ لقـول الفيلسوف "أميل سسه"، السابق نقله قريباً.

ثم إن العـالم ليقـوم بواجبـه، الـذي هو إثبـات وجـود الله بوضوح، يلزم أن يكون حادثاً، حيث إن حاجة القديم، الـذي لا أول له، و لم يسبقه العدم، إلى الموجد غير واضحة.

و بهذا تزداد مسألة حـدوث العـالم أهميـةً، و خطـورةً في علم الكلام، على الرغم ممن خفي عليه خطورة المسألة، كـابن رشـد، فلم ير بأسـاً في قـول الفلاسـفة، القـائلين بقدم العالم، و عاب على المتكلمين تشددهم على هؤلاء.

و لما خصصـنا الفصل الأول من البـاب الثـاني، لـدرس مذهب وحدة الوجود، و منشإه، الذي هو عبـارةٌ عن تعـيين حقيقة الله تعـالى، على أنها الوجـود؛ و عن القـول بـأن الوجود في كل موجودٍ، هو الوجـودُ، و لا موجـودَ غـيره؛ و كـان مقتضى هـذا أن يكـون الله كل الموجـوداتِ، فيتحـدَ العالم مع الله.

أردنا أن نـبين في هـذا الفصل الثـاني، موقف العـالم الحقيقي من اللـه، و هو أنه ما سـوى اللـه، و مخلوقه

---

[148] و إن كـانت هـذه النتيجة صـحيحة عند الصـوفية الوجوديـة، أصـحاب مذهب وحدة الوجود؛ لكن كلامنا هنا مع الفلاسفة، و أنصارهم، الـذين لا يرضون بوحدة الوجود مذهباً لهم.

الحادث، أي الكائن بعد أن لم يكن، كما هو مذهب علماء الإسلام، المتكلمين بأجمعهم؛ بل مذهب المليين مطلقاً.

و المخالف في هذه المسألة أيضاً، الفلاسفة، و الصوفية الوجودية، و إن كان دأب العلماء المؤلفين في علم أصول الدين، أن يناقشوا الفلاسفة فقط، عند درس مسألة حدوث العالم، و يَضربوا عن أذنابهم صفحاً؛ و أعني بهم الصوفية القائلين بوحدة الوجود<319>.

مذهب الفلاسفة اليونان: "أن العالم قديمٌ".

إلا في روايةٍ عن أفلاطون؛ يقول فيها بحدوثه.

و عن جالينوس: يتردد فيها بين القول بحدوثه، و قدمه[149].

و أكثر القائلين بقدم العالم من أولئك الفلاسفة، معترفون بوجود الله، و بتأثيره في وجود العالم.

و الملم بعلم الكلام، يشهد معركة عظيمة بين متكلمي الإسلام، و هؤلاء الفلاسفة في هذه المسألة -لو تذكرها وحدها على الأقل الأستاذ الفاضل الغمراوي، المار الذكر في الجزء الأول من الكتاب الخاص بأسباب تأليفه، أو هيأة "مجلة الأزهر"؛ و لا أقول لو عرفوها-، لكفت في منع الأول عن رمي المتكلمين بتقليد الفلاسفة اليونانيين في المسائل الكلامية، و في منع الآخرين عن إشادة كتاب الأستاذ بنشر ما يتضمن ذلك الرمي منه في مجلتهم، من غير تعليق عليه.

اعلم أن المتكلمين علماء أصول الدين، قد عنُوا بمسألة حدوث العالم عناية عظيمة، حتى شنوا على الفلاسفة القائلين بقدمه حرباً شعواء، لا أغالي إذا قلت لا مثيل لها في أي مسألة خلافية بين الفريقين؛ و من الغفلة استكثار هذا التشدد من المتكلمين في الإنكار على مذهب القدماء، زعماً من المستكثر أن المسألة لا علاقة لها مباشرة بموضوع الإلهيات.

فكأنه يقول: "إن وجود الله مضمونٌ عند الفلاسفة، كما أنه مضمونٌ عند المتكلمين؛ و ليكن العالم بعد هذا الضمان ما كان".

و مثال تلك الغفلة، ما وقع للقاضي أبي الوليد بن رشد الأندلسي، من الاستخفاف بمسألة "قدم العالم"، أو "حدوثه من ناحية الدين"، و إنحائه باللوائم على المتكلمين، الذين اعتبرهم مبتدعي هذه البدعة، باسم "مسألة: حدوث العالم"، أو "قدمه".

فأولاً: أن كون الله تعالى فاعلاً، مختاراً، لا يتفق مع قدم العالم؛ و من هذا اعتُبر الخلاف في حدوث العالم، و قدمه، ناشئاً من الخلاف: في كونه تعالى فاعلاً بالاختيار؟ أو فاعلاً بالإيجاب<320>؟

و قيل: بالعكس، أي إن الخلاف في هذا ناشئٌ من الخلاف في حدوث العالم، و قدمه؟

و الحق: أن كلاًّ من المسألتين له خطورته الخاصة، زيادةً على ما بينهما من شدة الاتصال.

فلو صرفنا النظر عن علاقة القول بـ "قدم العالم"، مع القول بـ "كون الله فاعلاً غير مختار"، كفانا ما نُحس في القول بقدم شيء مما سوى الله من استغنائه عن فاعليته بالمرة، لا مختاراً، و لا موجباً.

إذ لا تعقل حاجة القديم، الذي لم يزل موجوداً، و لم يسبقه العدم، إلى إيجاد من الفاعل.

فأيَّ شيء يوجِدُ الفاعلَ، من الموجود الأزلي؟

أليس إيجاد الموجودِ، تحصيلاً للحاصل؛ أي تناقضاً؟

و إذا كان القائلون بـ "قدم العالم"، يعترفون باستناده إلى الله، استنادَ المعلول إلى علته، كانت حاجته إلى وجود الله، لا إلى فاعليته؛ و حاجته إلى فاعليته، لا تتحقق إلا بالاستناد إلى إرادته، التي هو مختارٌ فيها، إذ الإرادة بالمعنى الذي ابتدعته الفلاسفة، ليست من الإرادة في شيء.

على أن الله تعالى غير متصفٍ عندهم بأي صفة زائدة على ذاته؛ فليس هناك إرادة، و لا علم، و لا غيرهما؛ و إنما هناك ذاتاً.

فإذا كان الله تعالى فاعلاً للعالم، على أن ينفك فعله للعالم من ذاته، و لا يتأخر عنها.

فمعنى هذه الفاعلية: وجود العالم لذات الله، بحيث لا يمكن وجود الله مستقلاًّ عن وجود العالم، كما لا يمكن وجود العالم مستقلاًّ عن وجود الله؛ و فعله الغير الإرادي، يجعله أشبه بالماكينة المسخرة، منه بالفاعل؛ بل الاشتغال غير لازمٍ للماكينة، لزوم الفعل لله.

فهل يقال عن الماكينة: إنها فاعلة؟

و إذا قيل، فهل يكون ذلك قولاً حقيقياًّ؟

و لذا اعتبر فاعل القطع بالسكين، هو الإنسان، و السكين آلة القطع، لا فاعلَةً، و إن صحَّ لغةً إسناد القطع إلى السكين أيضاً؛ بل و إن كان السكين أحق بإسناد القطع إليه من الإنسان، الذي استخدمه، و أقرب.

و كل هذا الفرق، ناشئٌ من ترجيح صاحب الإرادة لأن يكون فاعلاً، و ليس في الله إرادةٌ، على مذهب الفلاسفة، القائلين بـ "أن الله تعالى لا يمكنه أن لا يفعل، كالشمس، أن لا تشرق"؛ و غير المريد لا يوصف بالقدرة، حتى فيما فعله؛ لعدم قدرته على أن لا يفعل.

<u>أما قول صاحب "الأسفار": [المريد، هو الذي يكون عالماً بصدور الفعل، الغير<321> المنافي عنه؛ و غير المريد، هو الذي لا يكون عالماً بما يصدر عنه، كالقوى الطبيعية؛ و إن كان الشعور حاصلاً، لكن الفعل لا يكون ملائماً، بل منافراً، مثل المُلجأ على الفعل؛ فإن الفعل لا يكون مراداً له].</u>

ففيه: أنه ردٌّ للإرادة إلى العلم، و العلم لا يجعل صاحبه مريداً، كالإنسان يعلم مرضه، و ليس ذلك بقصده، و إرادته.

فإن قلنا: إنه غير ملائم، فصحته التي يعلمها، و هي ملائمةٌ، تحصل أيضاً من غير قصدٍ، و إرادة منه؛ على أن حديث الملائم، أو غير الملائم، فيمن سلبت عنه الإرادة، و ردت إلى العلم، حديثُ خرافةٍ؛ إذ الملائم يمتاز عن عن غير الملائم بموافقته للإرادة، و لا إرادة هناك[150]<322>.

---

[149] على ما حُكي عنه، أنه قال في مرضه الذي توفي فيه، لبعض تلامذته: [اكتب عني: ماعلمت أن العالم قديمٌ، أو حادثٌ]؛ قال الإمام الرازي: [و هذا دليلٌ على أن جالينوس كان منصفاً، طالباً للحق؛ فإن الكلام في هذه المسألة، قد يقع من العسر، و الصعوبة، إلى حيث يضمحل أكثر العقول فيه].

[150] و إني أقول هنا قولاً، لعله لم يلح بباب أحدٍ، و هو أن وجوب أفعاله تعالى عنه من غير اختيارٍ منه عند الفلاسفة، و وجوب مفعولاته، المبني على وجوب أفعاله، و المستلزم لـ "قدم العالم"، و "كون صدوره منه، كصدور الإشراق من الشمس"؛ و قد نص بعض أنصارهم، مثل صاحب "الأسفار"، على هذا التشبيه، مع ادعاء الفرق بينهما بـ "عدم وجود الإرادة في الشمس، و وجودها في الله"؛ و مع كوننا لا نعترف بهذه الإرادة، المردودة إلى العلم، المردود إلى ذات الله... كل ذلك مما يقرب العالم من ذات الله، و يزيد في تقريبه، حتى يجعله -لا أقول: كصفة من صفاته، إذ لا صفة له عندهم، إلا و هي منتفية في الذات، بل أقول، كما قال صاحب "الأسفار"- شأناً من شؤونه، و طوراً من أطواره.

فيُلغي كلمة "ما سوى الله"، و يفتح طريقاً إلى مذهب وحدة الوجود، أي مذهب اتحاد العالم مع الله، و يؤيده ما قلت في الفصل السابق، المعقود لتحليل ذلك المذهب، و لا أزال أقوله؛ من أن: الصوفية الوجودية بنوا آراءهم في الله على آراء الفلاسفة، و من أجل ذلك ابتعدوا عن عقائد علماء أهل السنة و الجماعة، و كانوا أي الصوفية الوجودية هم الحقيقيين بتفنيد الأستاذ الغمراوي، و تعييبه بتقليد

فالمتكلمون يخالفون الفلاسفة، و يقولون بحدوث العالم، بناءً على عقيدة الخلق الإسلامية، بل عقيدة المليين أجمعين؛ لأن الله تعالى خالق كل شيء، و خلقُ الشيء يقتضي كونه معدوماً، قبل أن يُخلق، و هو المعنِيُّ بالحدوث؛ فالحادث: ما له أولٌ يسبقهُ العدم؛ و القديم: ما لا أول له.

فكيف يتصور الفلاسفة القدماء، و من تبعهم من المسلمين، كابن رشدٍ، كون العالم القديم، أثرُ الله؟

و كيف يجمعون دعوى "قِدَمِهِ"، إلى "الاعتراف بوجود الله"؛ و بـ "تأثيره فيه"؟

فهذا أمرٌ يتعجب منه جداً، و لهذا كان مراد الماديين من اليونان القدماء، و من الغربيين المتأخرين، لما دعوا أزلية المادة، و القوة، الاستعانةَ بذلك، على إنكار وجود الله[151].

و في الحق أنه لا يمكن أن يكون القديم أثر الفاعل، لا الفاعل المختار، و لا الفاعل الموجب؛ و إن كان المشهور في علم الكلام، أن القديم لا يكون أثر الفاعل المختار، لأن إيجاده إن كان من عدمٍ، استلزمَ كونَه حادثاً؛ و هو خلاف المفروض؛ و إيجادهُ من موجودٍ، يكون تحصيلاً للحاصل، و هو محالٌ، كخلاف المفروضِ، متضمنٌ للتناقض.

و لا وجه لزعم بعض الناس: أن الخلق، و الإيجاد من عدمٍ، غير ممكنٍ؛ بل الخلق و الإيجاد لا يكون إلا كذلك، و إنما <323> المحال، هو الإيجاد من عدم؛ بمعنى الإيجاد من غير موجودٍ؛ و إنما الزاعمون عدم إمكان الإيجاد من عدمٍ، يلتبس عليهم خلق الله، بمصنوعات البشر، فيتكلمون عن قياس الغائب على الشاهد.

و لا وجه أيضاً لما زعمه ابن رشد، نصير الفلاسفة، في مذهب قدم العالم، و غيره؛ من أن الله تعالى لم يزل فاعلاً مؤثراً، على أن يكون آثار أفعاله، موجودات أزلية، كفاعلها، و فعله؛ إذ لا إمكان للتأثير في الموجود الأزلي بالإيجاد، كما ذكرنا.

لا يقال: كونها موجودات أزليةً يصح، بفضل أنهار آثار الإيجاد الأزلي، لأنا نقول: إن كانت تلك الموجودات معدومةً قبل الإيجاد الأزلي، فهي حادثةٌ، مسبوقة بالعدم؛ و إن كانت موجودةً، كان إيجادها تحصيلاً للحاصل، أي لم يكن إيجادها إيجاداً.

فإن قيل: نختار أنها موجودةٌ بالإيجاد الأزلي، لا قبله، و بعبارة أخرى، لا يتصور ما قبل الإيجاد الأزلي، حتى يصح الترديد بين كون الآثار الأزلية موجودة، أو معدومةً، قبل الإيجاد الأزلي.

قلنا: كما لا يتصور ما قبل الإيجاد الأزلي، لا يتصور الإيجاد الأزلي أيضاً، الذي يكون أثره قديماً، لأن الإيجاد إفاضة الوجود، و القديم الذي لم يزل موجوداً، لا يقبل هذه الإفاضة.

و هذا الذي قلنا من استحالة التأثير بالإيجاد في القديم، لا يختلف مؤداه؛ سواء كان الله تعالى "فاعل العالم"، كما هو مذهب المتكلمين؛ أو "علته"، كما هو مذهب الفلاسفة.

و إن شئت فقل بدل "العلة" في مذهب الفلاسفة، "فاعله الموجب"؛ و في مذهب المتكلمين "فاعله المختار"؛ لأن التأثير معتبرٌ في العلية، كما أنه معتبرٌ في الفاعلية.

و لهذا فإني متعجبٌ من الإمام الغزالي، الذي لم يجوز في كتابه "تهافت الفلاسفة"، الفاعل، و المفعول القديمين؛ كيف جوز عقبه أن تكون العلة، و معلولها قديمتين.

و لعله نظر إلى ما ذهب إليه المتكلمون، القائلون بزيادة صفات الله على ذاته، من أنها صادرةٌ عن الله، صدور المعلول عن علته، و ليست الذات بالنسبة إليها فاعلاً مختاراً، بل موجباً؛ لأن أثر الفاعل المختار لا يكون إلا حادثاً؛ مع أن صفات الله قديمةٌ، مثل ذاته؛ فتكون صفاته عند هؤلاء المتكلمين ممكنةٌ، و قديمةٌ، كما أن العالم ممكنةٌ، و قديمةٌ عند الفلاسفة.

لكن الحق عندي، عدم صحة القول<324> بإمكان صفات الله، و لا صدورها عن الذات، لا اختياراً، و لا إيجاباً؛ لأنها غير متأخرة عن وجود الذات، و الفاعل يجيب تقدمه بالوجود.

فصفاته مقتضى ذاته، كما أن وجوده مقتضى ذاته؛ ألا ترى أن الضرورة الملجئة إلى الاعتراف بوجود الله، لإسناد وجود العالم إليه، ملجئةٌ أيضاً إلى الاعتراف بصفاته الكمالية[152].

فعلى ما ذكرنا، لا يكون القديم إلا واجباً، و الإمكان ينافي القدم، و لا يصح قول الفلاسفة بإمكان العالم، و قدمه معاً؛ و يسقط الخلاف المشهور بين هذين الأمرين، كالتصادق بين القدم، و الوجوب؛ و تسقط الأقاويل حول أزلية الإمكان، و استلزامه لإمكان الأزلية[153].

الفلاسفة اليونانيين، لا علماء أهل السنة و الجماعة.

و قد ترى هناك مذهباً ذا وجهين من الفلسفة، و التصوف؛ بعكس ما فعله الصوفية الوجودية، فيبنى الفلسفة على التصوف الوجودي.

و مثال هذا، ما قاله صاحب "الأسفار" -عند تفضيل مذهب الفلاسفة، القائلين في علم الله بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى، و حصولها فيه حصولاً ذهنياً، على الوجه الكلي- (ص:97): [و أما تحاشيه، أي تحاشي شيخ الإشراقيين، و تحاشي من تبعه من القول بالصور الإلهية، لظنهم أنه يلزم حلول الأشياء في ذاته، و في علمه، الذي هو عين ذاته؛ فقد علمت أن ذلك غير لازمٍ، إلا عند المحجوبين عن الحق، الزاعمين أنها -أي الأشياء- كانت غيره تعالى، و كانت أعراضاً حالّةً فيه، و أما إذا كانت عينه، من حيث الحقيقة، و الوجود؛ و غيره من حيث التعين و التقيد، فبالحقيقة ليس هناك حال، و لا محلٌّ، بل شيءٌ واحدٌ، متفاوتُ الوجودِ في الكمال، و النقص، و البطون، و الظهور.

و نفي الأمر، عبارةٌ عند التحقيق عن هذا العلم الإلهي، الحاوي لصور الأشياء، كليها و جزئيها، و قديمها و حديثها؛ فإنه يصدق عليه أنه وجودُ الأشياء على ما هي عليها؛ فإن الأشياء موجودةٌ بهذا الوجود الإلهي، الحاوي لكل شيءٍ].

و أنا أقول: فإذا لم تكن الأشياء غير الله، بل كان كل شيءٍ عينه، فحدث كما شئت عن أي مسألة شئتَ، و لا حرجَ، فالمخطئُ، و المصيبُ، ليسا غير الله؛ و لو قلنا تعالى الله عما يقول الظالمون، لقال هذا الفيلسوف الصوفي: "و لا الظالمون أيضاً".

[151] و لذا قال أستاذ مجلة الأزهر -مستهيناً بالعقل، و أهل الدين، المعتمدين عليه- في مقالته، التي نشرتها "مجلة الرسالة"، بعنوان: "الدين في معترك الشكوك"، و سبق الكلام منا عليها في أوائل الجزء الأول، من هذا الكتاب: [إن العقل، الذي يعتمد عليه الاعتقاديون يقوم على مسلمات لا تزال في نظر العلم، مسائل تعوزها الحلول، كنشوء الكون، و المادة].

---

[152] و ربما ينطبق ما فعلنا على ما ذهب إليه المتكلمون الأشاعرة، من أن صفات الله ليست عين ذاتها، و لا غيرها.

[153] من أدلة الفلاسفة على قدم العالم: أن إمكان الوجود للعالم ثابتٌ في الأزل، و لو لم يثبت، لزم كون الممكن ممتنعاً في الأزل، ثم انقلب ممكناً؛ و هو محالٌ.

فإذا ثبت أن الممكن ممكنٌ من الأزل، لزم إمكان وجوده في الأزل، و هو القدم.

و جواب المتكلمين عليه: أن أزلية الإمكان لا تستلزم إمكان الأزلية؛ لأنا إذا قلنا إمكانه أزلي، أي ثابتٌ أزلاً، كان الأزلُ ظرفاً للإمكانِ؛ و إذا قلنا: أزليته، أي وجوده في الأزل ممكنةٌ، كان الأزل ظرفاً لوجودهِ.

و لا شك أن الأول، الذي هو اتصاف الممكن بالإمكانِ، اتصافاً مستمراً، غير مسبوقٍ بعدم الاتصاف، غير الثاني، الذي هو إمكان اتصاف الممكن بالوجود، اتصافاً مستمراًّ، غير مسبوقٍ بعدم الاتصاف؛ لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكناً، إمكاناً مستمراًّ، و لا يكون وجودهُ على وجه الاستمرارِ ممكناً.

غير أن العلامة الشريف الجرجاني، شارح "المواقف"، انتقد هذا الجواب، و ادعى التلازم بين أزلية الإمكان، و إمكان الأزلية، مستدلاًّ بما

لأن نفس الحاجة إلى العلة، سواء كان منشأها الحدوث، أو الإمكان، تنبئ عن تأثير مؤثر في<325> وجود ذلك المحتاج؛ فهو إن كان معدوماً قبل التأثير، فذاك الحدوث بعينه؛ و إن كان موجوداً، فالتأثيرُ فيه بالإيجاد تحصيل الحاصل.

و ما قاله الفاضل الكلنبوي، في حواشيه على "شرح الجلال الدواني"، للعقائد العضدية: [من أن التأثير له معنيان:

أحدهما: التأثير المستأنف، و هو الإحداث الموجب لسبق العدم على وجود المتأثر، و لا يوجد هذا المعنى إلا في آنِ الحدوثِ.

و ثانيهما: ترجيح جانب الوجود على العدم.

و هذا المعنى كما يوجد حين الحدوث، يوجد في حال البقاء أيضاً؛ و إلا كان الحادث في حال البقاء موجوداً، برجحان الممكن من نفسه إلى جانب الوجود، و هو ضروريُّ البطلان، بل لا بد من ترجيح مرجح في حال البقاء، ليدوم له الوجود، إلى الحاصل بالتأثير بالمعنى الأول؛ فقالوا: يجوز أن يكون التأثير في القديم، من قبيل التأثير حال البقاء].

ففيه: أن حاصل معنى هذا التأثير، هو الإبقاء على الوجود، الحاصل من قبل، فإذا حمل عليه تأثير الله في القديم، فإنما يكون الله مبقيه على الوجود الحاصل من قبل.

فيرد عليه السؤال: بماذا يحصل له الوجود أوّلاً، حتى يكون إبقاؤه عليه من الله؟

فإذا كان حصوله من نفسه، يلزم أن يكون المتأثر بالمعنى الثاني واجباً، فيستغني عن الابقاء، كما استغنى عن الإيجاد.

و بعبارةٍ أخرى: لا يقبل التأثير بالمعنى الثاني، كما لا يقبل التأثير بالمعنى الأول؛ فضلاً عن لزوم تعدد الواجب.

و إن كان حصوله من الله؛ فهو تحصيل الحاصل.

الحاصل: أنه لا يتصور إيجاد الموجود أزلاً، الذي لم يسبق وجودَه العدمُ، لأنه تحصيل الحاصل، و تحصيل الحاصلِ محالٌ، متضمنٌ للتناقض.

و لا سبيل لحل هذا الإشكال بما اشتهر عند المؤلفين من علمائنا، و تمسك به صاحب "الأسفار" أيضاً، من أنه إيجاد الموجود بهذا الإيجاد، لا إيجاد الموجودِ الذي حصل له الوجودُ، بإيجادٍ متقدمٍ على هذا الإيجادِ.

و المحال، الذي فيه "تحصيل الحاصل"، هو الثاني، لا الأول؛ و بينوا تمسكهم هذا، بأن اتخاذ الشيء لا يكون في حال عدمه، لامتناع تحول العدم إلى الوجودِ؛ و إنما يكون في حال وجودِه، إذ المعدومُ لا يكون متعلق الإيجاد، بل يكون متعلقه الموجودُ؛ أي الموجودُ بهذا الإيجاد<326>.

و عندي: أن حل الإشكال بهذه الطريق، وهمٌ محضٌ، إذ كما يستحيل إيجاد الموجود، بإيجادٍ سابقٍ لكونه، تحصيلٌ للحاصل؛ يستحيل أيضاً إيجاد الموجودِ بهذا الإيجاد، لكونه مستلزماً لتقدم الشيء على نفسه، و هو تناقضٌ من نوعٍ آخرَ.

و إني متعجبٌ من اشتهارِ هذا التوجيه السخيف بين اللعماء، فكيف يخفى عليهم ما فيه من الاستحالة؟

لاسيما على صاحب "الأسفار"، المعجب بعقله، و ذكائه، إعجاباً يفيض من ثنايا سطور كتابه الضخم.

فكأن الإيجاد يتقدم على نفسه، فيوجِد موجوداً، ثم يتعلق بهذا الموجودِ، و يكون تعلقه به إيجادهُ في المرة الأولى، لا الثانية؛ لئلا يلزم تحصيل الحاصل!!

أما قولهم: إيجاد الشيء، لا يكون حال العدم، لامتناع تحول العدم إلى الوجود.

فجوابه: أنا نعلم قطعاً، أن الشيء لا يكون موجوداً قبل إيجاده، فيلزم أن يكون معدوماً؛ و بعد الإيجاد، يصير ذلك الشيء موجوداً؛ فهو موجودٌ بعد الإيجاد، و معدومٌ قبله؛ أما في آن الإيجاد، فلا ندري هل هو موجودٌ؟ أم معدومٌ؟ و معرفته من اختصاص الخالق؛ و ليس لنا قدرة الخلق، و لا معرفة كيفيته.

فإن لم يتأخر كونه موجوداً، عن إيجادِهِ، فلا يتقدم عليه قطعاً؛ و إن كان زمانهما واحداً، و أردنا تعيين المقدم بالطبع؛ فالإيجاد لا بد أن يتقدم على الوجود، دون عكسه، كما تخيله الأولون؛ لأن الوجود الحاصل بالمصدر، لا يتقدم على المصدر، الذي هو الإيجاد.

ثم إن كانت الشبهة تخالجك في مسألة: المُحوِج، هل هو إمكان المحتاج؟ أو حدوثه؟

فلننظر، لماذا يحتاج المحتاج إلى العلة؟

فالممكن يشمل الوجود، و المعدوم؛ و هو ما دام معدوماً، لا يحتاج إلى العلة[154]<327>، و إنما حاجته إليها ليكون موجوداً، و ليدوم له الوجود مدة دوامه.

فمنشأ الحاجة إذن اتصاف الممكن بالوجودِ ابتداءً، و بقاءً؛ إلا أن الموجودَ القديمَ، لما لم يحتج إلى علة، كما حققناه، تعيَّن الوجود الحادث للحاجة.

فإذا اختصرته، قلت: الحدوث أي الحدوث المقابل للقدم، لا المقابل للبقاء؛ لأن وجود الحادث حال بقائه وجودٌ حادثٌ، كابتدائه؛ فلا يصح تمثيل الحادث المحتاج إلى العلة بالبناء، المستغني بعد إنشائه عن الباني؛ فالمحوجُ، هو حدوثُ الممكن، لا إمكانه.

بالرغم من أن مذهب الفلاسفة هو الثاني، و بالرغم أن بعض المتكلمين المحققين، متفقون معهم في ذلك[155].

و لعل سبب خطأ الفلاسفة، قولهم بقدم العالم، مع إمكانه، و استناده إلى الله؛ و سبب خطإ أولئك البعض من المتكلمين، قولهم بإمكان صفات الله مع قدمها، و صدورها عن الله إيجاباً.

و الكل بعيدٌ عن الحقيقة، كما عرفت؛ و لو كان الله تعالى فاعل صفاته، لكان ذلك على علمٍ منه، و قدرةٍ، فيلزم وجود صفاته قبل وجود صفاته.

لا نرى الحاجة هنا إلى نقله.

و إنما نقول: الإمكانُ -و نعني به: الإمكان الخاص، المقيد بجانبي الوجود، وا لعدم-: عبارةٌ عن قابلية الوجود، و العدم، كليهما؛ و هذه القابلية دائمة في الممكنِ، مستمرة من الأزل إلى الأبد؛ لكن الذي يلزم هذه القابلية الدائمةَ، هو الوجود المطلقُ، لا الوجودُ الدائمُ، الذي هو أخصُّ منهُ؛ فلو استلزمت قابلية الوجود الدائمةِ، للمكن الوجود الدائمِ، انسلبت من الممكن القابل للوجودِ، و العدمِ، قابليةَ العدمِ؛ و هو خلفٌ.

[154] و قولهم: إن عدم الممكن كوجوده يحتاج إلى علة، فإن كان المراد منه عدمه، الحادث، أي الطارئ على وجودهِ، فمسلم ذلك؛ و هو يؤيد كون منشأ الحاجة إلى العلة الحدوث، و إن كان المراد عدمه الأصلي، فلا نسلم قطعاً احتياج الأعدام الأصلية إلى العلة.

أما قولهم: بأن علة العدم، عدم العلة، فتشبيه، أو تفلسف و تعسف؛ إذ من البعيد جداً أن يكون المعدوم علة للمعدوم، فيكون أحدهما مؤثراً، و الآخر متأثراً، من غير أن يكون لهما صلةٌ بالوجودِ، و لو في الجملة؛ كما إذا كانت العلة زوال العلة الموجودة،و المعلول زوال المعلول الموجود، أعني عدمهما الحادث؛ و إلا فأولى بعليةِ عدمٍ أصليٍّ، لعدمٍ أصليٍّ آخرَ، أن تتصور معدومةً، كطرفيها؛ فلا علة، و لا معلولَ، و لا صلة بينهما بالعلية، و التأثير.

[155] بعد أن كتبت هذا، رأيت "مرقاة الطارم"، لعالم الهند الكبير محمد أنور شاه الكشميري، رحمه الله، يقول فيه (ص:37): [و المحوج إلى العلة، ليس هو الإمكان، كالذي يكون في ممكنٍ بقي في العدم، و لا حدوث في أول آن، بل وجود يكون من الغير، فالعلة الموجودية الحادثة؛ و كأن المراد بالحدوث الوجود في مقابلة العدم]؛ فسرني أن اتفقنا في الرأي.

أما تعليل إمكان الصفات باحتياجها، إلّا الذات، التي تقوم بها.

فيرد عليه: أن وجوده من صفاته عند القائلين بزيادته على الذات، فلو اقتضى احتياجه إلى الذات، إمكانَه، كان وجود الله الواجب الوجودِ ممكناً[156].

و أصل المسألة: أن الصفة، إن لم تكن عين الذات، فليست غيرها أيضاً، <328> لعدم جواز الانفكاك بينهما، فيلزم أن تكون الصفة تابعة للذات في وجوبها.

و قد قال المحققون من المتكلمين: إن صفات الله ليست من الموجودات الخارجية، المحتاجة إلى العلة الموجدة؛ و إنما هي أمورٌ اعتبارية، زائدة على ذاته مثلاً.

إن العلم عبارةٌ عن التعلق المخصوص، بين الذات و المعلوم، و كذا غيره.

فالحاصل: أن حاجة الصفة إلى الموصوف، لا تعد حاجة إلى الفاعل الموجود، حتى يلزم إمكانها المحوج إلى العلة الموجدة؛ فليس كل محتاجٍ ممكناً، أي محتاجاً في وجوده إلى موجدٍ؛ و إن كان كلُّ ممكن محتاجاً في وجوده إلى الموجد؛ إذ الممكن الموجود، لا يكون عندنا إلا حادثاً.

فنحن نسلم أن الممكن يحتاج إلى العلة، كالحادث؛ لكن حاجته إليها، لوجوده الحادث، لا لإمكانه؛ و لهذا لا يحتاج الممكن المعدوم إلى العلة، و لا الممكن القديم، لو أمكن وجود الممكن القديم؛ لتنافي حاجة الشيء إلى العلة مع قدمه المانع عن تأثير العلة.

و قد شاع التعبير عن "المحوج إلى العلة"، بـ "علة الحاجة إلى العلة".

فظن المولعون بمذاهب الفلاسفة مطلقاً، كصاحب "الأسفار"، و بعض المنشقين عن جمهور المتكلمين في هذه المسألة: أن العلة بمعناها المعروف، فاعترضوا على مذهب الحدوث، بأنه أي الحدوث، كيفيةُ نسبة الوجود، المتأخرة عنها، المتأخرة عن الوجود، المتأخر عن الإيجاد، المتأخر عن الحاجة، المتأخرة عن الإمكان.

فإذا كان الحدوثُ هو علةَ الحاجةِ الواجبةَ التقدم على معلولها، كان سابقاً على نفسه بدرجات.

و يقول صاحب "الأسفار"، في ترتيب العلل، على مذهب الإمكان، الذي يختاره على مذهب الحدوث: [إن الشيء، أي الماهية، أمكنت، فاحتاجت، فأوجبت، فوَجبت، فأوجدت، فوُجدت][157] <329>.

و نحن نقول: لا شك أن الممكن، الذي لا يحدث أبداً، كالعنقاء؛ أو الذي يحدث في المستقبل، كالساعة؛ لا يحتاج أبداً إلى العلة، أو لا يحتاج إليها عاجلاً، مع أزلية إمكانها؛ فلا يقال عنهما بالفاء التعقيبية: [أمكنت، فاحتاجت، فأوجبت، فوجبت، فأوجدت، فوجدت].

حتى إن الفاء التعقيبية في هذه الجملة الفعلية، لم تُستعمل للدلالة على الترتيب الزمني، بناءً على أن المعلول لا يتأخر عن علته، و لو بآن واحدٍ، بل يكون معها.

فلو كانت العلة، المحوجة إلى العلة، هي الإمكان، الذي تتصف به الماهية في الأزل، و كانت العلة بمعناها المعروف -أي التي لا يتأخر عنها معلولها-، للزم أن يوجد كل ممكنٍ في الأزل، و لا يلبث زمان الحدوثِ.

بناءً على قول صاحب الأسفار نفسه: [أمكنت، فاحتاجت؛ فأوجبت، فوجبت؛ فأوجدت، فوجدت].

على أن لا يكون بين تحقق الجملة الأولى من هذه الجمل الست، و بين تحقق الجملة الأخيرة فاصلة زمنية أصلاً، لا كثيرةً، و لا قليلةً؛ لكون كل من سابقها علة للاحقها، الذي يستحيل تأخره عنها؛ و لو في شكل التعاقب، استحالةَ تأخر المعلول عن علته.

و إيجاز القول هنا: أن المحتاج إلى العلة، هو المعلول، و هو الموجودُ الذي للعلة تأثيرٌ في موجوديته، أعني الموجود بعد أن لم يكن؛ لأن الكلام في العلة الموجدة.

ألا يرى إلى قول صاحب "الأسفار": [فاحتاجت، فأوجبت، فوجبت؛ فأوجدت، فوجدت]؛ فالمطلوب بالعلة، فيما نحن بصدده، هو المذكور في آخر هذه الجمل؛ أي وجود الماهية الحادث، و اختصاره الحدوث، كما ذكرنا.

فلم تكن الحاجة إلى العلة، إلا ليحصل الوجود للماهية؛ و من هذا كان وجودها المعلولُ من ناحيته الحقيقية، مشابهاً من ناحية أخرى بالعلة الغائية، لتأثير الفاعل <330> فيه؛ و كان هذا سبب تأخره، على الرغم من عليته، بناء على أن العلة الغائية، الت يهي علة لفاعلية الفاعل، تكون في العادة متأخرة عن معلولها في الوجود، و متقدمةً عليه في التصور.

فنحن إذا تصورنا أن هذا الموجود الممكن، يحتاج إلى الفاعل الموجد، من ناحية وجوده الحادث، لا من ناحية إمكانه الأزلي، كان تصوراً معقولاً، حتى إن وجوده لو كان قديماً، كإمكانه، لما احتاج مثله إلى العلة عندنا، نحن القائلين بـ "أن القديم لا تأثير للعلة في وجوده"، و النافين لوجود الممكن القديم، و غيرُ القديم من الممكنات في مذهب الفلاسفة، لا يحتاج إلى العلة، إلا في حين وجوده؛ و الذي لا يوجد منها أبداً كالعنقاء، لا يحتاج إليها أصلاً.

فقد ظهر أن: الحاجة إلى العلة، تدور مع الوجود الحادث، لا مع الإمكان الأزلي.

و صاحب "الأسفار"، و غيره، لمّا لم يفهموا المقصود من العلة، في "علة الحاجة"، كما ينبغي، اعترضوا على القائلين بـ "أنها الحدوث، بمانع التقدم، و التأخر"؛ فاشبه اعتراضهم باعتراض الفيلسوف الغربي، السخيف "اسبينوزا"، على مذهب العلة الغائية، في نظام الكائنات، كما سبق ذكره في محله، (ص:440)، جزء ثانٍ من هذا الكتاب.

هذا، و قد أصاب فلاسفة الغرب، في تعيين المحوج إلى العلة، فوافقوا جمهور المتكلمين، حيث قالوا عند وضع مبدأ العلية: "كل حادثٍ له علةٌ"؛ و لم يقولوا: "كل ممكنٍ له علة".

فالحاصل: أن تعريف القديم، بـ "ما لا أول له"، يناقض القول بتأثير فاعل، أو علة في وجوده، لكون هذا التأثير بمنزلة تحصيل الحاصل، فلا يكون العالم قديماً، و ممكناً معاً.

---

[156] **نعم، إن الذين قالوا بعدم زيادة الوجود على الذات، صفة له تعالى، ذكروا من أسباب قولهم هذا، و كذا قولهم في سائر الصفات، لو كانت له تعالى صفاتٌ زائدةٌ على ذاته؛ لكانت محتاجةً إلى الذات في قيامها، و كانت الذات محتاجةً إليها في كمالها.**

و نحن لا نرى محذوراً في احتياج الصفات في قيامها إلى الذات، و لا في احتياج الذات في كمالها إلى تلك الصفات؛ لأن كلا منهما لم يكن احتياجاً إلى الغير، بعد أن كانت الذات و الصفات كلاهما قديمةً، ليس أيهما معلول الآخر، و مفعوله.

أما حاجة الصفات إلى الذات، فهي من طبيعة الصفة، و إلا لا تكون الصفة صفةً، و لا تعد حاجة الذات إلى صفاته الكمالية، نقصاً للذات، و لا حاجة؛ و إلا كان كقول القائل الكامل من لا يحتاج إلى الكمال.

[157] **ننقل هنا بعض ما ذكره الرجل بهذا الصدد، ليكون نموذجاً لغروره، و سوء أدبه مع المتكلمين، أئمة أصول الدين، قال (ص:49): [إن قوماً من الجدليين، المتسمين بأهل النظر، و أولياء التمييز، العارين عن كسوة العلم، و التحصيل، كان أمرهم فرطاً، و تجشموا في أفكارهم سبيل الحق شططاً، و تفرقوا في سلوك الباطل فرقاً، فمنهم من زعم: أن الحدوث وحده علةُ الحاجةِ إلى العلة، و منهم من جعله شطراً داخلاً فيما هو العلة؛ و منهم من جعله شرطاً للعلة، و العلة هي الإمكان].**

فإن قلت: كون العالم قديماً عندهم، ناشئٌ من قدم علة وجوده، التي هي ذات الله تعالى، و عدم تخلف وجود المعلولِ، و تأخره عن علته التامة.

قلت: إن كان مجرد وجودِ الله علةً لوجود العالم، مستلزمةً له، غير منفك وجودهُ عن وجودهِ، حتى و لو شاء الله الانفكاك، أو بالأصح حتى لا يمكنه أن يشاء ذلك؛ لما بقي إذن فرقٌ بين تأثير الله في وجود العالم، و بين تأثير الشمس في الإشراق، و النار في الإحراق.

مع أنهم فرقوا بينه و بين الطبائع، فاعترفوا له<331> بالقدرة، و الاختيار، غير معترفين بهما للطبائع؛ لكنهم فسروا قدرته، و اختياره اللازم لها، بهاتين الجملتين الشرطيتين: "إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل".

على أن يكون مقدم الشرطية الأولى، دائم الصدق، و واجبه بناءً على أن مشيئة الفعل، الذي هو الفيض، و الجود، لازمةٌ لذات الله تعالى، كلزوم العلم، و سائر الصفات الكمالية، فيستحيل انفكاكها عنها.

و مقدم الشرطية الثانية، ممتنع الصدق، مع صدق كلتا الشرطيتين، لأن القضية الشرطية، يمكن أن تصدق مع كذب أحد طرفيها، أو كليهما.

فالله تعالى عندهم يشاء الفعل دائماً، بل يجب أن يشاءه، و لا يمكنه أن لا يشاءه؛ و مع ذلك يصح القول بأنه إن لم يشأ، لم يفعل، لكنه يشاء الفعل دائماً، و يفعل دائماً، و لا ينفك عنه الفعل، كما لا ينفك الإشراق من الشمس.

ألا أنهم فسروا قدرته تعالى، بقولهم: [إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل]؛ و لم يقولوا: "إن شاء فعل، و إن شاء لم يفعل"؛ إذ ليس له عندهم أن يشاء عدم الفعل؛ و مع هذا، فهو قادرٌ على الفعل مباشرةً، و على عدم الفعل من طريق عدم مشيئة الفعل، فصح القول بأنه إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل؛ و إن لم يصح القول بأنه: "إن شاء فعل، و إن شاء لم يفعل".

فهذا ما تعسفوه في تخييل "القدرة، لغير قادر".

و قد قالوا: "إن المختار من يكون فعله بإرادته، لا من تكون إرادته بإرادته؛ و القادر: ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر منه الفعل، و إلا فلا؛ لا ما يكون بحيث إن أراد الإرادة للفعل فعل"؛ كما في "الأسفار".

و حاولوا التأليف بين استحالة الانفكاك من الفعل، و بين قدرة الفاعل، و اختياره؛ بأن جعلوه -أي الفاعل- يصح منه -بالنظر إلى ذاته- الفعل، و عدم الفعل؛ و إن كان الفعلُ واجباً لأمرٍ خارجٍ عن الذات، ضروريٍّ لها؛ و هو المشيئة، التي هي الفيض، و الجود، أو العلم بالنظام الأكمل؛ و عدمُ الفعل ممتنعاً لأمر كذلك.

فغاية ما لزم من القول بإيجاب الواجب تعالى في أفعاله، هو الإيجاب بالغير، لا الإيجاب بالذات، حتى ينافي الاختيار<332>.

و مثلوا هذه الحالة، بـ "أن العاقل ما دام عاقلاً، يغمض عينيه، كلما قربت منها إبرةً، بقصد الغمز فيها؛ من غير تخلفٍ".

مع أنه يغمضها باختياره، و امتناعُ ترك الإغماض، بسبب كونه عالماً بضرر الترك، و كونُ هذا العلم ضرورياً للعاقل، غي مختار هو فيه أي في العلم، لا ينافيان كونه فاعلاً مختاراً في الإغماض؛ فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته عندهم؟

و مثلوها أيضاً بـ: "جواد رأى من أشرف على الموت من الجوع، و العطش، فإنه لا بد أن يحسن إليه؛ و هو لا ينافي كونه فاعلاً مختاراً".

و الجواب عن تفسيرهم، و تمثيلهم: أن الإغماض لا يمتنع انفكاكه عن العالم، بضرر الترك، بالنظر إلى ذاته؛ و إنما يمتنع بالنظر إلى علمه بالضرر؛ و كذا لإحسان، لا يمتنع انفكاكه عن الجواد، بالنظر إلى ذاته، و إنما يمتنع بالنظر إلى صفة الجود.

و كلتا الصفتين، أي الجود، و العلم بضرر الترك، ممكنة الانفكاك عن الرجلين، لعدم كون صفاتها عين ذاتيهما؛ لكن صفات الله تعالى عين ذاته عند الفلاسفة، كما أشير إليه، فيرجع إيجاب الله في أفعاله إلى الإيجاب الذاتي، و ينعدم اختياره بالمرة؛ و بانعدام الاختيار، تنعدم القدرة، و يثبت العجز.

و ذلك فضلاً عن شناعته، خلاف مرضاتهم، حيث اجتهدوا في تمييز أفعاله تعالى عن أفعال الطبائع، و تكلفوا في إسناد القدرة و الاختيار إليه؛ بمعنى: "إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل"؛ المسمى بـ "الاختيار بالمعنى الأعم"، الذي يجامع الإيجاب، بدلاً عن الاختيار؛ بمعنى صحة الفعل، و الترك المعتبر عند المتكلمين، و الذي هو أخص من المعنى الأول.

و تكلفهم هذا، دليلٌ على احترازهم من شناعة لزوم العجز، مع عدم تخلصهم منها.

لأن مشيئة الفعل المذكورة في مقدم الشرطية الأولى، لما كانت لازمة لذاته تعالى، و الفعل لازماً للمشيئة، كان الفعل لازماً لذاته؛ و ثبت العجز عن ترك الفعل مشيئتهُ، أي مشيئة الترك.

و قد نقل الإمام الرازي، في "المباحث الشرقية": [عن "بطليموس": إن المختار، إذا طلب الأفضل، و لزمه ذلك؛ لم يكن بينه و بين الطبيعة فرقٌ].

و قال الفاضل الكلنبوي: [قد ضربوا مثلاً في الكناية عن عدم الشيء، بـ "كسب الأشعري"؛ و اللائق بالضاربين أن يقدموا "اختيار الحكماء"،<333>، و يقولوا: "أخفى من اختيار الحكماء، و كسب الأشعري"؛ فإنه أخفى من كسبه].

و من خفاء وجود الكسب، المنسوب إلى الإنسان في مذهب الأشعري، ينتهي مذهبه إلى أن الإنسان مجبور في أفعاله؛ و إن كان يقال في الاعتذار عن هذا المذهب، إن الإنسان مختار في أفعاله، و إن كان مضطراً في إرادته لأفعاله، و القادر من يكون فعله بإرادته، لا من يكون إرادته بإرادته؛ كما قال الحكماء مثله في قدرة الله.

فكما يكون الإنسان مضطراً في إرادته على مذهب الأشعري، يكون الله تعالى مضطراً في إرادته على مذهب الحكماء[158].

و زد عليه: أن الإنسان يخفى عليه اضطراره، فيشعر في نفسه أنه مختارٌ؛ و يعد هذا مصححاً في الجملة لاعتباره، مختاراً و مسئولاً عن أفعاله؛ في حين أن الله تعالى لا يخفى عليه أنه ليس له في مذهب الحكماء أن يشاء غير ما فعله.

---

[158] فقول الصدر الشيرازي، في "الأسفار": [إن مدار قدرة الفاعل، و اختياره، على كونه يفعل ما يفعله، بعلم، و إرادةٌ، ملائمةٌ له، ليخرج فعل الطبيعة غير العالمة، و فعل الإنسان المكره عليه]؛ لا يجدي في رفع المجبورية عن الله تعالى، كما لا يجدي ذلك في رفع المجبورية عن الإنسان، الذي يفعل ما يفعله بعلم، و إرادة ملائمةٌ له، ما دام الله تعالى على مذهب الحكماء، و الإنسان على مذهب الأشعري، غير مختارين في إرادتهما، و إنما يجدي في تفريق فعلهما عن فعل الطبيعة، و في تفريق فعل الله عن فعل الإنسان المكره.

أما قوله: [إن المجبر في أفعال الإنسان خارج عنه، و المجبر في أفعاله تعالى من ذاته]؛ فلا ينقذ أفعاله تعالى من الجبر، بل يؤكد الجبر، حيث يقرب أفعاله من أفعال الطبيعة.

و زد عليه أيضاً: أن الإنسان إن شاء فعل، و إن شاء ترك الفعل؛ و ليس لله تعالى هذا الترك؛ فلا مغالاة إذن في القول بأن الله تعالى مضطرٌ في إرادته فقط، و في أفعاله، و في إرادته، على مذهب الحكماء؛ حين كان الإنسان على مذهب الأشعري مضطراً في إرادته فقط، دون أفعاله؛ و إنما سرى الاضطرار إلى أفعاله، من اضطراره في إرادته[159].

لكن الله تعالى ليس له أن لا يفعل، و أن لا يشاء الفعل؛ فهو غير مختار فيهما مباشرة.

و ليس قولهم: "إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل"، إلا تلاعباً، و تعللا باللفظ، و تصويراً للاضطرار في قالب الاختاير، أعني تقليب المفهومات بعضها إلى <334> بعض؛ الذي هو أشنع من تقليب الحقائق؛ فقادريته تعالى، و مختاريته على ما قالوا أنه يفعل ما يريده؛ و مريديته أنه يريد ما يفعله، و هذا دورٌ.

ثم نقول: لو كان الله مضطراً في مشيئاته، لما قال في كتابه الكريم: ﴿و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾، ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾، ﴿و لو شاء ربك ما فعلوه﴾، ﴿و لو شاء الهل لذهب بسمعهم و أبصارهم إن الله على كل شيءٍ قدير﴾، ﴿و لو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات و لكن اختلفوا فمنهم من آمن و منهم من كفر و لو شاء الله ما اقتتلوا و لكن الله يفعل ما يريد﴾، ﴿و لو شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك لتفتري علينا غيره و إذا لاتخذوك خليلا﴾، ﴿و لو شاء الله لسلطهم عليكم﴾، ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل و لو شاء لجعله ساكنا﴾، ﴿قل لو شاء الله ما تلوته عليكم﴾.

ففي هذه الآيات، و أمثالها الكثيرة في كتاب الله ذكر لنا سبحانه و تعالى عن أفعاله، التي لم يشأ أن يفعلها منبها على أنه لو شاء لفعلها.

و مثل هذه التصريحات و التنبيهات تصدر في عرف اللغة، و التخاطب، ممن يقدر البتة على مشيئة الأفعال التي لم يشأ أن يفعلها، مكتفياً عنها بأن قال: "لو شئت لفعلتها"، بدلا عما أفعله.

فلو لم يكن الله تعالى إلا فعل ما فعله، و إلا مشيئته ما شاءه غيرَ قادرٍ على أن يترك ما فعله، فيفعلَ خلاف ذلك، و لا أن يترك مشيئة ما فعله، فيشاءَ خلاف ذلك، لكان كاذباً في هذه الآيات كلها، و أمثالها، التي لا تحصى من كثرتها.

فماذا يقول الصدر الشيرازي، نصير الفلاسفة، و عدو المتكلمين، تجاه تلك الآيات؟

<u>و هو القائل في الأسفار: [تباًّ لفلسفة لا تطابق الكتاب، و السنة]؟</u>

<u>فهل تراه يقول كما المفسر الآلوسي، البغدادي، في تفسير قوله تعالى: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾، تبعاً للكوراني، و الشيخ ابن عربي، صاحب "الفصوص": [المراد، لكنه لم يشأ هدايتكم، إذ لم يعلم أن لكم هداية يقتضيها استعدادكم الأزلي، الغيرُ المجعول].</u>

<u>و كما قال صاحب "الفصوص"<335>: [فإن قلت: إذا كان الحكم علينا منَّا، لا من الله، فما معنى تعلق المشيئة إلى هداية الكل في قوله تعالى: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾، قلنا: إن ﴿لو﴾ حرف امتناع لامتناع، أي حرف موضوعٌ لامتناع شيء، لامتناع غيره؛ فامتناع هداية الكل، إنما كان لامتناع تعلق المشيئة إليها؛ و إنما امتنع، لأن تعلق المشيئة تابعٌ لتعلق العلم، و العلم تابعٌ للمعلوم؛ فلو</u>

<u>كانت الأعيان الثابتة كلها طالبة من الله الهداية، بلسان استعدادها، لشاء هداية الكل؛ و لهداهم كلَّهم، فكانت هداية الكل ممتنعةً في نفس الأمر].</u>

و أنا أقول: هداية الكل ليست ممتنعة في نفس الأمر؛ و إنما هي ممتنعةٌ في مذهب صاحب "الفصوص"، لسببٍ توهمه، و في مذهب الفلاسفة لسببٍ آخر توهموه؛ و هو أن الله تعالى غير مختارٍ في مشيئته؛ و لو كانت هداية الكل ممتنعةً في نفس الأمر، لما قال تعالى عن نفسه: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾، أي لو شاء هدايتكم جميعاً، لهداكم أجمعين، فحذف مفعول ﴿لو شاء﴾، بقرينة ما جاء في جواب: ﴿لو﴾؛ فالآيةُ نصٌّ في أن هداية الجميع، و مشيئةَ هداية الجميع، مقدورتان لله تعالى.

لكن الشيخ صاحب "الفصوص" يقول، رغماً من صراحة الآية، باستحالة هداية الجميع، و استحالة مشيئتها لله، فيضرب رقماً قياسياً في القول بما يخالف نص القرآن؛ لأن مانعاً من هداية الجميع، و هو عدم استعدادهم لها، يجعلها مستحيلةً عند الشيخ.

لكني أعود فأقول: لو كان هناك مانعٌ من هداية الجميع، غير عدم مشيئة الله ذلك، لما قال تعالى: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾.

فهل التعويل على قول الله؟ أم على قول الشيخ؟

و لو قال الشيخ بأن الهداية تابعةٌ لاستعداد الإنسان، لا لمشيئة الله؛ و هو لم ير هذه الآية في كتاب الله، أو غفل عنها، بعد رؤيتها، لكانت له معذرة على نسبة واحد في المائة.

لكن قوله بذلك، و هو بصدد تفسير الآية نفسها، و إرهاقها على مذهبه؛ فهو آيةٌ في الجراءة على الآية، و ما فعله إبطالٌ لنصِّ القرآن، لا تفسيرٌ له؛ إذ لا معنى لتعليق أي فعل من الأفعال بمشيئة فاعله، حال كون ذلك الفعل ممتنع الصدور من الفاعل.

بل التعليق بالمشيئةِ، إنما يصار إليه لنفي ذلك<336> الامتناع، فيكون فهم امتناع الفعل من هذا التعليق، أو امتناع مشيئته تفسيرَ الكلام بضد مراد المتكلم، تجاهلاً به، أو تعمداً لإلغاء معنى كلامه.

فإن من قال: "لو شئت لفعلت كذا"، إنما يريد بقوله هذا، أنه لا مانع يمنعه من فعله، و يحول دونه؛ و أنه رهن مشيئته.

أما وجود مانع عن مشيئته، فلا احتمال له أصلاً؛ بخلاف الفعل فإنه يحتمل قبل أن يقول هذا القول، وجود مانع يمنعه عنه، حتى إذا علق الفعل بمشيئته، [فعند] ذلك ينتهي الكلام في عدم وجود المانع[160]، و يكون المتكلم في غنىً عن التصريح بعدم وجود مانعٍ يمنعه عن مشيئته، التي يُعتبر دائماً أنها بيده، فلا يحتاج بعد قوله: "لو شئت لفعلت كذا"، إلى أن يقول مثلاً: "و لو شئت لشئت"!!

و كل هذه الأمور الجلية -إلا على الذين لا يكادون يفقهون حديثاً، و إلا إذا تُعمدت معاكسة المتكلم، أو ممازحته- فيكون قوله تعالى: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾، على تفسير الشيخ المدعي لامتناع هداية الجميع على الله.

<u>كقول أحد المفاليس: [لو شئت ما تركت على وجه الأرض فقيراً إلا أغنيته].</u>

فإذا قيل له: أنى لك هذا؟

---

[159] و لذا سمى مذهب الأشعري، بـ "مذهب الجبر المتوسط"، أي الجبر بالواسطة.

[160] و لمشايخ الأزهر، مثل المرحوم الشيخ بخيت، و الأستاذ الأكبر المراغي، أقوال، و آراءٌ في تفسير آيات المشيئة، انتقدتها في "تحت سلطان القدر"؛ و الآن أفهم أنهم مقلدون فيها من سبقهم، و ذكرتهم هنا، و فيهم ابن رشد الحفيد، المار ذكره في أوائل هذا الجزء من الكتاب.

أجاب: بأنه يقول: ﴿لو شئت﴾، لكنه لا يشاء ذلك، لمانع في الفقراء أنفسهم، و هو عدم استعدادهم للغنى.

و إذا قيل له ثانياً: لماذا قلت إذن: "لو شئت لأغنيت"، مع وجود المانع عن مشيئتك؟

أجاب قائلاً: وجود المانع عن مشيئتي، لا يمنعني عن القول بأني لو شئت لأغنيت؛ لأن "لو" لامتناع الشيء، لامتناع غيره!!

ثم أقول: و كما تخبط الشيخ في فهم معنى كلام الله، تخبط أيضاً في فهم معنى قول النحاة: "أن لو لامتناع الشيء، لامتناع غيره"؛ فتمسك بظاهر لفظة الامتناع، و أيد به باطلَ رأيهِ، مع أنهم لم يريدوا به الامتناع العقلي، الذي هو بمعنى ضرورة العدم، و ضد الإمكان؛ بل الانتفاء مطلقاً، سواء كان مع استحالة المنتفى، أو مع إمكانه.

ألا ترى أنك تقول<337> لصاحبك: "لو جئتني لأكرمتك"؛ حيث لم يحصل مجيء منه، و إكرامٌ منكَ؛ مع كونهما ممكنين، و لهذا يساق هذا القول مساق المعاتبة؛ فقد تتضمن الجملة المصادرة بـ "لو"؛ تعليق ممكنٍ غير واقعٍ، بممكنٍ آخرَ كذلك، كما في هذا المثال.

و قد يتضمن تعليق محالٍ بمحالٍ، كقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾، و اقتران "لو" بفعل المشيئة، يكون نصاً في تعليق الممكن بالممكن؛ حتى إنه لو لم يكن نصاً فيه، لما وجد في قول الشاعر -و أظنه البحتري-:

فلو شئت أن أبكي دماً، لبكيته * عليه، و لكن ساحة الصبر أوسع

نصيبٌ من البلاغة، بل من الصحة؛ فهو من شدة استفداحه الأمر، يدعي لنفسه إمكان بكاء الدم على الفقيد، و إن كان ذلك كالمستحيل عادةً، لسليم العينين، فيصوره في صورة الممكن ادعاءً، و يضمن لكلامه الصحة، و البلاغة بهذه الصورة الادعائية.

و قوله تعالى: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾، من الأسلوب المنصوص في الإمكان الحقيقي، نظراً إلى قدرته تعالى، المسلم بها عند المليين؛ فالإمكان الحقيقي، أو الإدعائي، لازمٌ للطرفين المنفيين بـ "لو"، المقترنة بفعل المشيئة، حتى إذا كانا غير ممكنين، خرج الكلام عن موضوع "لو شاء"، و كان كقول المفلس: "لو شئت لأغنيت جميع من على ظهر البسيطة"، أي كان كذباً.

و قد وفيت الكلام حقه في بيان سخافة رأي الشيخ، في تفسير الآية، و وجوه بطلان مذهبه في إقامة استعداد الناس مقام مشيئة الله، على أن يكون أساساً لهدايتهم، أو ضلالتهم؛ في كتابي "تحت سطلان القدر".

هذا، و من العجب أن أناساً اتفقوا على أن يخطئوا في فهم معنى قوله تعالى: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾، ثم افتنّوا في الإخطاء؛ فذهب الشيخ الأكبر القديم الصوفي، إلى استحالة هداية الجميع، و هو غايةٌ في خطل الفهم، كما بيناه.

<u>و ذهب الشيخ الأكبر الحديث، فضيلة الشيخ الأستاذ المراغي، شيخ الجامع الأزهر، كما في الدرس الرابع من الدروس<338> الدينية المنشورة في "مجلة الأزهر"، إلى: [أن الله تعالى لو شاء هداية الناس جميعاً، لهداهم؛ على معنى أنه يخلقهم خلقاً آخرَ على طبيعةٍ أخرى، مثل طبيعة الملائكة، لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون، و لكن الإنسان إذ ذاك لا يكون هذا المخلوق الذي أريد أن يكون صاحب إرادة، و اختيار، تكون سعادته بإرادته، و شقاؤه بإرادته].</u>

فكأن الله تعالى يهدي من هداهم من الناس، بسلبهم الإرادة، و الاختيار، و إخراجهم من نوع الإنسان؛ أو لا تكون هداية الناس من الله، و إنما تأتيهم الهداية من إرادتهم، و اختيارهم.

و فيه غفول ظاهر عن قوله تعالى: ﴿من يهد الله فهو المهتد﴾، و قوله: ﴿من يضلل الله فلا هادي له﴾، و قوله: ﴿و من يضلل الله فما له من سبيل﴾؛ و قوله، حكاية عن أهل الجنة: ﴿و ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾، و قوله: ﴿قل إن ضللت فإنما أضل على نفسي و إن اهتديت فبما يوحي إلي ربي﴾، و قوله: ﴿و نفس و ما سواها فألهمها فجورها و تقواها﴾، و قوله: ﴿و لولا فضل الله عليكم و رحمته ما زكى منكم من أحد أبدا و لكن الله يزكي من يشاء﴾، و قوله على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين﴾، و قوله: ﴿قل إن هدى الله هو الهدى﴾، و قوله: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾.

و للأستاذ الكبير الشيخ بخيت رحمه الله، تكلفات بعيدة في تأويل هذه الآية الأخيرة، كما مر ذكره قريباً، و كما أن له تأويلاً في قوله تعالى: ﴿و لو شاء ربك ما فعلوه﴾، يشبه تأويل فضيلة الأستاذ المراغي، في قوله تعالى: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾؛ و معناه عنده: [لو شاء أن يسلبهم الإرادة، و القدرة على الفعل، و سلبهم ذلك، ما فعلوه؛ لكن لم يسلبهم إرادةَ الفعل، و القدرة عليه، بل تركهم يفعلون ما يختارون؛ فلذلك فعلوا].

فكأن الله غير قادر على أن يجعلهم لا يفعلونه، و هم أناس ذوو قدرةٍ، و إرادةٍ؛ و كأن الذين لم يفعلوه من الناس، ليسوا أناساً، و إن كانوا أناساً، فمسلوبو القدرة، و الإرادة!

و مما يلفت إليه النظر، أن في تأويل هذين الشيخين، الكبيرين، الأزهريين، لآيات<339> المشيئة نزعة إلى تكلفات ابن رشد الحفيد في تأويل تلك الآيات، كما نبهت إليه من قبل أيضاً؛ و قد سبق نقل تلك التكلفات، و نقدها، في أواخر المطلب الرابع، من الباب الأول، من هذا الكتاب.

لاسيما تأويل فضيلة الشيخ المراغي، في قوله تعالى: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾، كما مر آنفاً؛ فتأويله أشبه بأن يكون مأخوذاً من تأويل ابن رشد، في قوله تعالى: ﴿و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾، و قوله: ﴿يضل من يشاء و يهدي من يشاء﴾.

و لا يكون مجازفةً في القول، إن عدّ ابن رشد -المولع بمخالفة آراء المتكلمين، أهل السنة، و معاداتها- أحدَ المفسدين لعقلية مشايخ الأزهر الجدد، منذ عهد الشيخ محمد عبده.

هذا، و إني كثير التعجب من أخطاء الناس، في فهم معاني آيات المشيئة، و كثير التعقب لما ذكر في تأويلها، و قد كنت كتبت في "تحت سلطان القدر"، كما أشرت إليه من قبل أيضاً، كلمة مسهبة في تفسير قوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾؛ انتقدت بها في حياة الشيخ بخيت ما قاله في تأويله، محاولاً أن يجعل الإنسان حراً في إرادته الجزئية، التي بينت في كتابي ذلك أنها إرادته المتحققة بالفعل؛ فلا يُدخلها تحت سلطة مشيئةِ الله، و مخالفاً في هذه المحاولة لصراحة الآية.

و كلمتي المذكور، الناقدة لمثل هذه المحاولات في تأويل تلك الآية، و غيرها من آيات المشيئة، جاءت بفضل الله تعالى، مفحمة، غير تاركة مجال الدفاع عن تأويل المتأولين قديماً، و حديثاً، لمن يحاول ذلك؛ و لذا سكت الشيخ، و أصحابه من علماء الأزهر.

غير أن كون الأستاذ الأكبر المراغي، استأنف في الدرس الرابع من دروسه الدينية، المنشورة في "مجلة الأزهر"، ما يشبه تأويل الشيخ بخيت رحمه الله في قوله تعالى: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾، كما حكينا قريباً؛ يمكن اعتبارهُ رداًّ على بعض ما كتبته أنا، نقداً لأقوال الشيخ المرحوم، بعد أن مضت على النقد سنوات.

و هذا الأسلوب في الرد على انتقاداتي، بتكرار الأقوال المنتقدة عيناً، أو مآلاً، و التجاهل للانتقادات القاضية عليها؛ أسلوبٌ بديعٌ، اكتشفته قريحة الأستاذ الأكبر؛ و هذه ثانيةُ مرة ينتهجه.

أما أولاها، فقد<340> سبق، حين حدثت في تركيا الكمالية فتنة ترجمة القرآن، أن كتب الأستاذ الأستاذ الأكبر، مقالة في "السياسة الأسبوعية"، و "الأهرام"؛ يرتإي فيها لا جوازَ القراءة في الصلاة للأعاجم، بتراجم القرآن على لغاتهم، مع القدرة على قراءة الأصل العربي، بل ترجيح قراءة التراجم على قراءة الأصل، فضلاً عن جوازها.

و كنت انتقدت مقالته تلك في كتابي "مسألة ترجمة القرآن"، المنشور قبل "تحت سلطان القدر"؛ و كان الأستاذ سكت على نقدي، رغم ما كان بين الأخطاء المعدودة على كاتب المقالة، أنه يحمل أقوال الفقهاء الأحناف على خلاف مرادهم؛ فهو يخالفهم بينما نقل عنهم للاستدلال بكلامهم.

ثم تجدد النقاش على موضوع ترجمة القرآن، بعد سنين، بين بعض النبلاء الذائدين عن حمى القرآن، كالشيخ محمد سليمان، و الأستاذ محمد الهيهاوي رحمهما الله؛ و بين الذائدين عن حمى مشيخة الأزهر، المروجة للموضوع؛ فنُشرت لهذه المناسبة مقالة الأستاذ الأكبر القديمة بعينها، مرة ثانية، في مجلة الأزهر؛ إلحاحاً على ما فيها من الأخطاء، التي نبهت إليها في كتابي، و تجاهلاً للتنبيه، و المنبه؛ على مصداق قول المتنبي:

و يُظهر الجهلَ بي، و أعرفهُ، * و الدرُّ درٌّ، برغم من جهله

و التجاهل آخر حيلة، و أقوى سلاح ضد النقد، الذي لا يمكن الرد عليه، عند من تفوته فضيلة الاعتراف بالخطأ الواقع، بعد أن فاته فضل عدم الوقوع في الخطإ؛ و إن كان هذا السلاح عند أولي الأبصار لا يغني من الحق شيئاً.

فلو أفاد القول من إعادته بعينه، قوةً تدافع عن نفسه، لكان في المصادرة على المطلوب حجةً لكل من أعوزته الحجة.

و لفضيلة الأستاذ الأكبر، حول تفسير قوله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض و لا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها﴾، الآية؛ على ما نشرته "مجلة الأزهر"، في الجزء الخامس، من المجلد الثاني عشر منها (ص:265)؛ كلمة إن نقلناها هنا، ثم انتقدناها، لا نكون ابتعدنا عن صدد الكلام على آيات المشيئة.

قال: [... و لا شبهة بعد هذا، في أن القول بالجبر، يصادم العقل، و يناقض ما أجمعت عليه<341> الأمم، و يهدم حكمة إرسال الرسل، و حكمة الشرائع؛ سواء أكانت وضعية، أم سماوية.

و القائلون به، يجب عليهم أن يتركوا أنفسهم في الحياة تُسيِّرها الرياح كما تشاء، و ليس لهم أن يتعلقوا بقواعد التهذيب، و ليس لهم أن يلوموا فاسقاً، و لا كافراً، و لا مرتكب أية كبيرة، أو معصية.

و هذا قولٌ نعوذ بالله منه، و من شروره؛ و اتفاق الأمم جميعها في القديم، و الحديث، على خلافه؛ دليلٌ على أنه مناقض للفطرة، كما هو مناقضٌ للعقل.

نعود إلى الحديث عن علم الله، و عن إثبات كل شيء في الكتاب.

فنقول: إن علم الله سبحانه يجب أن تتبعه إرادته، و العلم صفة انكشافية، لا إلزام فيها.

و العلم الصحيح، و هو المطابق للمعلوم، مطابقة تامةً؛ فلا أثر لعلم الله سبحانه في أفعال العباد، لأن أفعال العباد لا تتبعه؛ بل علم الله هو الذي يتبع أفعال العباد؛ و الله سبحانه في مرتبة وجوده، قبل أن يخلق الخلق، قدَّر الخلق، و وضع هذا النظام التام، الذي هو خيرٌ كله؛ و الذي يعرض فيه الخير و الشر للأفراد.

أما النظام نفسه، فلا يعرض له الشر بحال، لأنه هو الصادر عن الجود، و عن الحكمة، و عن العلم التام؛ و قد علم الله سبحانه ما سيختاره كل أحد من خلقه، فوضعه في كتاب؛ و فعل العبد تابعٌ لاختياره المحض، لا ارتباط له بالعلم، إلا ذلك الارتباط، الحاصل بين العلم و المعلوم.

و إذا كان ذلك كذلك، فلا دلالة في الآية على الجبر، و هي كغيرها قد تدل على الاختيار].

فالأستاذ الأكبر قضى في ظنه على مذهب الجبر بسهولة، و بساطة ظاهرتين، و حل مسألة ارتباط أفعال الإنسان، ككل كائنٍ في العالم بعلم الله، و إرادته؛ أي بقضائه، و قدره؛ بالتنبيه إلى كونهما تابعتين لاختيار الإنسان من دون عكس، أي من دون أن يكون اختيار الانسان تابعاً لعلم الله، و إرادته؛ بناءً على أن إرادة الله تابعةٌ لعلمه؛ و أن العلم صفة انكشافيةٌ، لا إلزام فيها، فهو يتبع في أفعال الإنسان اختيارَه، من غير تأثير فيه؛ و بهذا التحليلِ، تنحل مشكلة الجبر<342>.

و أنا أقول -بعد التنبيه إلى أن موقف علم الله من مسألة أفعال العباد، قد حقق في "تحت سلطان القدر"، أوسع مما ذكره الأستاذ-: فعلى ما ذكره، لا معنى لأهمية مسألة القدر، و أهمية الإيمان به في الإسلام، فهو تابعٌ في أفعال العباد لما سيكون منها على وفق اختيارهم؛ حتى إنه لو لم يكن تقدير الله، المتعلق بها في الأزل، لم يكن له أثرٌ في وقوعها فيما لا يزال، على حسب اختيارهم؛ و حتى إنه يمكن القول بعدم لزوم هذا التقدير، لعدم فائدته غير التبعية لأفعال الإنسان، بواسطة تبعية علم الله لمعلوماته، و تبعية إراداتهِ لعلمه، التابع لمعلوماته.

ففي العلم كفايةٌ، و إغناءٌ عن التقدير المتعلق بأفعال العباد ما دامت تلك الأفعال لاتتبع إلا اختيارهم أنفسِهم، حتى إن اختيار الله أيضاً، المتعلق بأفعال العباد، يتبع اختيارهم بواسطة تبعية علم الله، لمعلوماته من غير تأثير فيها، تبعية إرادته لعلمه.

فمآل قول الأستاذ الأكبر، إنكار الإيمان بالقدر، الذي ورد في تحذيره أحاديث نبوية كثيرة؛ ذكرنا بعضها في أوائل "تحت سلطان القدر"؛ هذا واحد.

ثم إن الأستاذ جديرٌ بأن يقال له: "حفظت شيئاً، و غابت عنك أشياء".

لأنا ما ذكره، إنما هو صفحة من صفحات هذه المسألة، و مرحلة من مراحلها، معروفة عن المشتغلين بمعالجتها، و ليس حل المشكلة في هذه المرحلة حلّها بتمامها؛ و إنما ينفع ذلك في صحة الحكم؛ بأن للإنسان قدرةً، بها يكون مخيراً بين الفعل، و الترك، بالنسبة إلى الأفعال، التي تدخل تحت قدرته؛ و إرادةً، تخصص له أحد الجانبين بالاختيار.

فإذا علم الله في الأزل، أن عبده الفلاني، سيفعل فعلاً كذا، باختياره، و قدّر له ذلك الفعل، المبني على اختياره، فعدم تخلف هذا العلم، و هذا التقديرِ، و وجوبُ تحققهما،

كما تقرر في الأزل، لا يجعل العبد مكتوف اليدين، و مسلوب الاختيار.

فإن جعل الفعلَ ضرورياًّ، يجعله كذلك مقيداً باختياره؛ و إن شئت فقل يجعله فعلَه؛ و مختاريتَه في فعله ضرورياًّ؛ و هو لا ينافي اختياره، بل يؤيده<343>.

هذا ما يحاول أن يقوله الأستاذ، لكن هناك علماً آخر لله تعالى، و تقديراً أعمق من العلم، و التقدير المذكورين، و هم علم الله و تقديره التابع لعلمه، بأن اختيار العبد، و إرادته اللتين تنبني عليهما أفعاله، لا استقلال للعبد فيهما، كما ينطق به، قوله تعالى: ﴿و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾.

و كما يقتضيه التدقيق، و التفكير في كيفية حصول الإرادة للفعل، أو تركِ الفعل في الإنسان، حيث يكون حصولها إما أن يخلقها الله مباشرة، كما هو مذهب الأشاعرة، أو يكون ذلك مبنياًّ على حصول داعية، يخلقها الله في قلب الإنسان، تدفعه إلى ترجيح الفعل، أو الترك.

و قد بينا في "تحت سلطان القدر"، أن المرجح ينتهي إلى الموجب؛ فبالنظر إلى علم الله، و تقديره، هذين المتعلقين بكيفية حصول الإرادة المرجحة لأحد الطرفين في قلب الإنسان، تعود مشكلة الجبر، و يكون الإنسان، المختار في أفعاله لكونها مستندةً إلى اختياره؛ مجبوراً في إرادته، بل في أفعاله أيضاً، المستندة إلى الاختيار الاضطراري.

أما التأويل في قوله: ﴿و ما تشاءون إلأ أن يشاء الله﴾، بحمل مشيئة الله، التي علقت عليها مشيئات العباد، على مشيئة الله، المتعلقة بخلقهم، متصفين بصفة المشيئة، فيكونون مربوطين بمشيئة الله في مشيئتهم هذه الكلية، لا في مشيئاتهم الجزئية، المقترنة بأفعالهم....

أما تأويل الآية على هذا الوجه، فقد نقضته في "تحت سلطان القدر"، عند مناقشة الشيخ بخيت رحمه الله، بما لا مزيد عليه، و لا قيام لذاك التأويل بعده.

و هنا أقول، باختصار: لا يوجد شيءٌ في الإنسان يسمى بالإرادة غير إرادته الجزئية، المقترنة بأفعاله؛ فإذا كانت إرادة الإنسان مخلوقة لله، أو مربوطةً بإرادة الله، كما هو منطوق الآية، كانت تلك الإرادة المربوطة، أو المخلوقة هي إرادته الجزئية، الصادرة عنه، متوجهةً إلى الفعل، أو ترك الفعل؛ لا الإرادة الكلية، التي لا وجود لها، إلا في ضمن الإرادات الجزئية، كما لا وجود للإنسان الكلي مستقلاًّ عن وجود أفراده الجزئية؛ مثل: زيد، و عمرو؛ و الله تعالى الذي هو خالق الإنسان، لم يخلق الإنسان كلياًّ <344>.

و لقد غشيني العجب، لما سمعت من صديقي العلامة، الشيخ زاهد، أنه ينكر قياس الإرادة الجزئية، التي هي حظ العباد عند الماتريدية من أفعالهم التي يخلقها الله، بالجزئي المنطقي، الذي له الوجود في الخارج دون الكلي؛ و قد نبهت على هذا في "تحت سلطان القدر"؛ لكن فضيلة الصديق يصر على ظن أن ما يسمونه بالإرادة الجزئية، يسمى بها لكونها إرادة صغيرةً، إلى حد أنها ليست بموجودة، و لا معدومة؛ و الموجود هو الإرادة الكلية، صفة ملازمة للإنسان، سواء أراد شيئاً، أم لم يرد.

لكن الحق عندي، أنه لا إرادة في الإنسان، إلا عند ما أراد، و وجودُ الإرادة فيه من غير أن يريد شيئاً، تناقضٌ ظاهرٌ؛ و لعل ما يخيل لهم وجوده قبل إرادة شيءٍ، هو القدرة على الفعل، و على إرادة الفعل، لا الإرادة نفسها؛ و القدرة غير الإرادة، فبالقدرة يصير الإنسان مخيراً بين الفعل، و ضده؛ و بالإرادة يختار أحد الجانبين، و لا تتحقق الإرادة، التي هي اختيار أحد الجانبين للوقوع، و تخصيصه به، إلا عند وقوع التخصيص.

و مشيئة الإنسان المربوطة بمشيئة الله في الآية، هي هذه الإرادة الوحيدة، الموصوفة بالجزئية لتخصصها، و تعينها للوقوع؛ كما أن الإنسان الكلي، الموجود في الذهن فقط ينقلب جزئياًّ عند وجوده في الخارج، و تشخصه بمشخصات تجعل زيداً، أو عمرا، أو غيرهما.

و إذا كانت إرادة الإنسان، أي اختياره لأحد الجانبين من الفعل، و ضده، مربوطةٌ بإرادة الله، على مقتضى قوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾؛ فلا مندوحة من الجبر، و أعني به الجبر المتوسط، أي الجبر بواسطة الاختيار الموجود في الإنسان، مربوطاً بإرادة الله، أو بالأوضح الجبر في أفعاله، بواسطة الجبر، و التأثير في اختياره.

لكن الأستاذ المراغي، يغفل، أو يتغافل عن هذا الارتباط، و يسهل عليه إهمال قوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، المذكور في سورتين من كتاب الله، و كذا قوله عز و جل: ﴿يضل من يشاء و يهدي من يشاء﴾، المذكور فيما لا يحصى من آيات الكتاب.

إذ على رأيه الذي نقلناه قريباً، لا يشاء الله شيئاً من أفعال عباده، إلا أن يشاءوه، لا أنهم<345> ما يشاءون إلا أن يشاء الله، فمشيئة الله على رأيه تتبع مشيئات العباد، عكس منطوق الآية.

و على رأيه أيضاً، لا يضل الله من يشاء و يهدي من يشاء، بل الإنسان يضل نفسه، و يهديه، و الله يضل من يختار لنفسه الضلالة، و يهدي من يختار لنفسه الهداية؛ لا أن الله يضل من يشاء و يهدي من يشاء، رغم صراحة الآية..

يسهل على الأستاذ إهمال هذه الآيات، و إهمال الأدلة العقلية، المؤدية إلى أن الإنسان يفعل ما يفعله بداعية يخلقها الله في قلبه.

كما سهل عليه أن يقول: [إن الجبر يصادم العقل، و يناقض ما أجمعت عليه الأمم، و يهدم حكمة إرسال الرسل، و حكمة الشرائع؛ سواءً كانت وضعية، أم سماوية؛ و القائلون به يجب عليهم أن يتركوا أنفسهم في الحياة تسيرها الرياح كما تشاء، و ليس لهم أن يتعلقوا بقواعد التهذيب، و ليس لهم أن يلوموا فاسقاً، و لا كافراً، و لا مرتكب أية كبيرة، أو أية معصية].

سهل عليه أن يقول هذه الأقوال، لأنه لم يدخل في أعماق المسألة، التي أراد أن يتكلم فيها، و إنما حام حولها، أو نظر في تلك المسألة الغامضة من إحدى ناحيتيها، فرأى ما في القول بالجبر من المحاذير، و لم ير المحاذير اللازمة للقول بخلاف الجبر، أعني استقلال الإنسان في إرادته، من مخالفة المنقول، و المعقول.

و قد أخطأ خطأً عظيماً في حمل واجبات على القائلين بالجبر، فلو كان الأستاذ الأكبر تأمل معنى خطورة الإيمان بالقدر، أو قرأ كتابي "تحت سلطان القدر"، بإمعانٍ؛ لما وقع فيما وقع من الأخطاء.

و قد سبق منا في هذا الكتاب أيضاً أبحاثٌ هامةٌ، تنير طريق الإيمان، بالقدر للذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه.

و الذين يعرضون عن سماع الحق في هذا الموضوع على أنواع؛ منهم من لم يتعودوا تدقيق المسائل العلمية، و إعطاء حقها في تدقيق استغناء عنه، بما عندهم حقا، أو باطلاً؛ و فضيلة الأستاذ الأكبر منهم<346>.

و منهم من ظن أن في مذهب الماتريدية، و ما يماثله في إيجاد أمرٍ بين أمرين، منجاةً من الجبر، و الاعتزال؛ و

ارتكز هذا الظن في ذهنه، مانعاً عن دخول فكرة أخرى فيه.

و منهم من توهم في تحري الحق في هذه المسألة، خطراً على عقيدته، و لم يرَ خطراً في عدم الإيمان بالقدر، مع اهتمام الإسلام بهذا الإيمان؛ حتى إن له باباً مستقلاً في كتب الحديث.

و قد ثبت عن النبي ؛ فيما رواه مسلم، و أبو داود، و الترمذي، و النسائي: عن عمر بن الخطاب : «الإيمان أن تؤمن بالله، و ملائكته، و كتبه، و رسله، و اليوم الآخر، و بالقدر خيره، و شره».

و لهذا اتفق أئمة الهدى على تضليل المعتزلة، لإنكارهم القدر، الذي أدخله رسول الله في حديث الإيمان، و لعن منكريه في أحاديث أخرى...

و هل يكفي الأستاذ الأكبر إيمانُه بالقدر، التابع لأفعال الإنسان؛ كأن واجب المؤمن بالقدر، إيمانه بالقدر، الذي أمره بيده.

و ربما تمسك متوهمو الخطر، في تدقيق هذه المسألة، بمثل حديث: «إذا ذكر القدر، فأمسكوا»؛ لكن الأمر بالإمساك عن الكلام في القدر، ليس معناه الحث على إنكار القدر، الذي كان في الماضي مذهب المعتزلة، و أصبح الآن مذهب العصريين، تقليداً للغرب، و أصبح لهذا واجباً على علماء العصر المحتفظين باستقلال آرائهم، أن يناقشوا المنكرين، و يسمعوا في تأييد الإيمان بالقدر، و تجديده.

و منهم من توهم في عقيدة كون الإنسان تحت سلطان القدر، تثبيطَ الهمم عن الأعمال النافعة، و إلغاء المسؤولية عن الأعمال الضارة، بناءً على أن الإنسان لا يكون مجبوراً و مسئولاً معاً؛ و إلا كانَ ظلماً له.

فينتهون من هذه المقدمات إلى أنه حرٌّ، قادرٌ، بإذن الله على أن فعل ما يشاء، و ليس على الإنسان سلطانٌ، كما قال تعالى مخاطباً للشيطان: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان﴾.

و نحن نقول: لكنهم تحت سلطان الله، و إنهم إن كانوا أحراراً، في أن يفعلوا ما يشاءون، فليس لهم أن يشاءوا ما يشاءون، كما قال تعالى: ﴿وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[الإنسان:30]، و ﴿اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[فاطر:8]؛ ﴿يَهْدِي مَن<347> يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[البقرة:142]، و ﴿يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾[الإنسان:31]، و ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾[الجمعة:4]؛ ﴿مَن يَشَإِ اللّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[الأنعام:39].

أفلا يكون التمدح من الله سبحانه في هذه الآيات الكثيرة الأمثال، بمشيئته، و لا سيما تمدحه بمشيئته في انتخاب أناسٍ للهداية، و أناس للضلال، وقعَ عبثاً لا قيمة له فعلية؟

بعد أن كانت مشيئة الله تابعة لمشيئة الإنسان، من عند نفسه، هدايةً و ضلالاً، على الرغم من قوله تعالى: ﴿قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا﴾.

كلا، بل الإنسان و مشيئاته في قبضة الله، و تحت سلطانه؛ يمشّيها كما يشاء، و ﴿اللّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ﴾[الأنفال:24]، ﴿وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾[القصص:68].

و مع ذلك، فهم مسئولون عما يعملون، كما قال تعالى -و هو إجمال مذهبي، و عقيدتي في مسألة أفعال العباد-: ﴿وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[النحل:93]؛ فموقف الإنسان دقيقٌ جداً، بالنظر إلى العقل، و النقل معاً؛ لأنه مختارٌ في أفعاله، لاستنادها إلى إرادته، و مضطرٌّ في إرادته، لاستنادها إلى إرادة الله.

ينجلي ذلك عند النظر في مبادئ إراة الإنسان، فهو مسيّرٌ في صورة مخيّر، مجبورٌ جبراً لا إكراه فيه، لكونه يفعل بإرادته، و لا يتعارض هذا الجبر مع إرادته؛ فهو يفعل ما يريده، بكر رغبة، و طيب نفس، و لا يريد إلا ما شاء الله أن يريده؛ و هو مجبورٌ، و مسئولٌ معاً؛ و بعبارةٍ أخرى، مجبورٌ غير معذور.

و من حاول أن يجعل موقف الإنسان على دقته هذه، و غموضه، بسيطاً، و ادعى كونه مستقلاً في أفعاله، أو مستقلاً في إرادته، ليكون مسئولاً عن أعمال، فقد باعد بين الإنسان و موقفه الحقيقي، و ادعى ما لم يكن، لتبرير ما كان.

و ليس لنا أن ننكر إحدى الحقيقتين، و هي كون الإنسان في جميع حالاته، تحت سلطان مشيئة الله، لنعترف بالحقيقة الأخرى، و هي كونه مسئولاً عن أعماله.

بل يجب علينا أن نعترف بالأمرين معاً، ما دمنا نقتنع<348> بكونهما حقيقتين، مطابقتين لشهادة العقل، و النقل؛ و إن عجزت عقولنا عن التأليف بينهما، فعجْزُنا عن التأليف بين الحقيقتين، لا يخوِّلنا حقا لإنكار ما نشاء منهما.

و ليس عيباً على مذهبنا في هذه المسألة المعضلة، أن ينتهي في آخر مرحلته إلى العجز عن الحل؛ فهو أولى من أن نحلها مخطئين، أي منكرين في سبيل حلها إحدى الحقيقتين، و نزعم الخطأ في حل الإشكال حلاًّ كما يفعله الخصم في مذهبه.

و ليس واجب الإنسان أن يحل كل مسألةٍ، حتى التي لا يستطاع حلها، فيحلها مخطئاً، إن لم يحلها مصيباً.

فالذي ينتهي إليه عقل البشر، عند التفكير في مبادئ إراداتنا، و يؤيده النصوص الإلهية، أن الإنسان مسير بطريقة سرية منظمة، و هو مع ذلك مسئولٌ في الدنيا و الآخرة عن أعماله، غير معذورٍ فيها، و لا ظالم سائله، و مجازيه؛ و التعارض المرئي بين هذا و ذاك، سر القدر، المستعصي على العقل البشري[161]؛ قال الله ، على لسان سيدنا موسى: ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاء وَ تَهْدِي مَن تَشَاء﴾[الأعراف:155].

و إني لا يعروني العجب، إن أصر الأستاذ الأكبر المراغي، على إنكار هذه الحقائق، و التغاضي عنها، بعد أن شرحتها في "تحت سلطان القدر"، و في هذا الكتاب مطلِقاً أنفاسي في الكتابين مرة بعد أخرى، و إنما أنا متعجبٌ من إصرار صديقي العالم الكبير الشيخ زاهد على ذلك.

و الآن أختم الكلام عن هذه المسألة، بنقل ما كتبته في (ص:116)، من "تحت سلطان القدر"؛ و قد أشرت إليه من قبل، بمناسبة ما أسرف الأستاذ المراغي، من إنحائه باللوائم على مذهب الجبر، فلينظر[162] ماذا يقول رسول الله في القدر<349>، و كيف يؤلف بينه و بين العمل، على الرغم من كون الأستاذ يدعي تنافيهما، و يضع القائل بالجبر، الذي يتضمنه الإيمان بالقدر، و بكون الخير

---

[161] و أنت تصادف بين كلمات الأستاذ الأكبر المراغي أيضاً حديث سر القدر، يذكره تقليداً لمن سمعه منه، مع الغفلة عن أنه لا معنى لأن يكون القدر التابع لاختيار الإنسان على رأي الأستاذ في مسألة أفعال العباد متضمناً لسر من الأسرار.

[162] أقول هذا، مع علمي بأن الأستاذ الأكبر المراغي، لا ينظر بعد هذا الإخطار أيضاً، كما لم ينظر من قبل، و هو لا يقرأ كتبي، خوفاً من أن يقع تحت تأثيرها، فيرجع عن أخطائه في آرائه، و هو صعبٌ عليه، لا سيما التي سبق أن نشرها، و لعله كتب له الإصرار على الخطإ، و أدركه القدر الذي لا يؤمن به.

و الشر من الله، تحت مشيئة الرياح عاطلاً من كل خير، و فاعلاً لكل شرّ.

[... و يوضحه، ما في موطأ مالك: عن زيد بن أبي أنيسة: أن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب، أخبره: عن مسلم بن يسار الجهني: أن عمر بن الخطاب، سئل عن هذه الآية: ﴿وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[الأعراف:172]، فقال: سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها، فقال: «إن الله خلق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، فاستخرج منه ذريته، فقال: خلقت هؤلاء للجنة، و بعمل أهل لجنة يعملون؛ ثم مسح ظهره، فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للنار، و بعمل أهل النار يعملون»؛ فقال رجلٌ: يا رسول الله، ففيم العمل؟ فقال: «إن الله إذا خلق العبد للجنة، استعمله بعمل أهل الجنة، حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة، فيدخله به الجنة؛ و إذا خلق العبد للنار، استعمل بعمل أهل النار، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار، فيدخله النار».

قال الحاكم: هذا الحدي صحيحٌ على شرط مسلم.

و قال الحافظ ابن عبد البر: هو حديثٌ منقطعٌ؛ ثم قال ابن عبد البر: هذا الحديث، و إن اكن عليل الإسناد، فإن معناه قد روي عن النبي ﷺ عن وجوهٍ كثيرة، عن عمر بن الخطاب، و غيره.

و ممن روى عنه معناه في القدر: علي بن أبي طالب، و أبي بن كعب، و ابن عباس، و ابن عمر، و أبو هريرة، و أبو سعيد الخدري، و أبو سريحة العبادي، و عبد الله بن مسعود، و عبد الله <> بن عمرو بن العاص، و ذو اللحية الكلابي، و عمران بن حصين، و عائشة، و أنس بن مالك، و سراقة بن جعشم، و أبو موسى الأشعري، و عبادة بن الصامت ؓ.

أقول: و زاد غيره: حذيفة بن اليمان، و زيد بن ثابت، و جابر بن عبد الله، و حذيفة بن أسيد، و أبا ذر، و معاذ بن جبل، و هشام بن حكيم ؓ.

فأحاديث القدر متواترة المعنى، و أكثرها يتضمن العمل؛ فأهل التأويل يتمسكون به، و يجعلون القدر القاضي بدخول الجنة، أو النار، مبنياً عليه؛ لكن للعمل أيضاً نصيباً من القدر، فإن كان المقدر عمله بعمل أهل الجنة، يعمل به؛ و إن كان المقدر عمله بعمل أهل النار، يعمل به؛ يدل عليه التعبير في الحديث السابق، بقوله: "استعمله بعمل كذا"، و "استعمله بعمل كذا".

ففي هذا الحديث شفاء لدائين، و قطعٌ لشبهتين؛ إحداهما: شبهة إغناء القدر عن العمل، و حمل الناس على الكسل، فالحديث يدلنا على أن القدر يدور مع العمل؛ و الثانية: شبهة كون القدر من الله، و العمل منا؛ فالتعبير بالاستعمال المسند إلى الله تعالى، يرينا أن عملنا أيضاً من الله، و نحن مسوقون إليه، و متهيأون به للقدر السابق].

فقد انجلى من هذا، أن المؤمن بالقدر المحتوم، لا القدر الذي يكون تابعاً لاختيار الإنسان، و الذي لا قيمة له، و لا معنى- لا يجلس عاطلاً عن الشغل، منتظراً لما قدر له، كما يتوهمه منكرو القدر، و يتهمون مؤمنيه به؛ إذ المقدر لم يكن عبارةً عن نتيجة الحال فقط، بل الأعمال المختلفة، التي تؤدي إلى نتائج مختلفة، مقدرةٌ أيضاً، مع نتائجها لأناس ينساقون إليها، أي إلى تلك الأعمال المختلفة على اختلاف جبلتهم.

و لنظر الأستاذ الأكبر أيضاً، حديث مسلم: عن أبي الأسود، المذكور في (ص:103، و 209)، من "تحت سلطان القدر": [أنه قال: قال لي عمران بن حصين: أرأيت ما يعمل الناس، و يكدحون فيه؛ شيءٌ قضي عليهم، و مضى فيهم من قدر قد سبق، أو ما يستقبلون، مما أتاهم به نبيهم، و ثبتت الحجة عليهم؟ فقلت: بل شيءٌ قضي عليهم، و مضى فيهم؛ قال: فقال: أفلا يكون ظلماً، قال: ففزعت من ذلك فزعاً شديداً، و قلت: كل شيء خلق الله، و ملك <351> يده؛ فلا يسأل عما يفعل، و هم يسألون؛ قال: فقال لي: يرحمك الله، لم أرد بما سألتك إلا لأحرز عقلك[163]؛ إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله ﷺ، فقالا: يا رسول الله، أرأيت ما يعمل الناس اليوم، و يكدحون فيه؛ شيءٌ قضي عليهم، و مضى فيهم من قدر قد سبق، أو ما يستقبلون، مما أتاهم به نبيهم، و ثبتت الحجة عليهم؟ فقال: «بل شيء قضي عليهم، و مضى فيهم، و تصديق ذلك في كتاب الله ﷻ: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[الشمس:7-8]»].

هذا، و إني في الختام، مجبورٌ على أن أقول -مع ثقل هذا القول عليّ- للذين تكلموا في مسألة الجبر، بغير علم، و آثروا الوقوع في الأخطاء، على مطالعة كتاب في متناول أيديهم، يقيهم شر تلك الأخطاء، أو على الأقل يرجعهم إلى الصواب: إن ذلك الكتاب، الذي نقلت عنه هنا قليلاً من كثير، و لا يستطيع الفارون من مناقشة قليله، فضلاً عن كثيره، أن يتغلبوا عليه بالإعراض عنه...

هذا الكتاب، طالما ناداكم بلسان الحال، منذ بروزه في ساحة الانتشار، قال: "قد أعذر من أنذر"؛ و كم فيه؛ مع فصل خاص، بتأثير عقيدة الإيمان بالقدر في حياة الإنسان من كلمات جديرة بالنقل، انصرفت عنها، لئلا ينجر الأمر إلى نقل تمام الكتاب، رغبة في إسماع الحق، للذين لم يستمعوا إليه، حتى الآن؛ و لا ينفعهم ﴿نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ﴾ لهم ﴿إِن كَانَ اللّهُ يُرِيدُ أَن﴾ يغويهم، ﴿هُوَ﴾ ربهم، ﴿وَ إِلَيْهِ﴾[هود:34] يرجعون.

******* ******* ******* ******* ******* ******* *******

نعود إلى الكلام على قوله تعالى: ﴿وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[الإنسان:30]<352>: بعد انتشار كتابي المار الذكر، أعني "تحت سلطان القدر"، بسنين، طبع في تركيا للعالم الكبير، مترجم "مطالب و مذاهب"، الذي أشدت بذكره في هذا الكتاب غير مرة؛ تفسير لكتاب الله باللغة التركية، و بالحروف البدعية اللاتينية، على ثمان مجلدات، فأردت أن أطلع على ما كتبه هذا الصديق الفاضل، في تفسير هذه الآية؛ و كأني به لم يرَ ما كتبته أنا فيه، أو رآه، فحاول الرد عليه في إيجاز، و غير مصارحة؛ و معنى هذا القول: أني ألفيته أيضاً من المتأولين، المتغافلين عن صراحة الآية، و الذي هو دافعهم إلى التأويل، و التغافل -أعني الغيرة المذهبية- دافعه أيضاً.

و تأويله لا يختلف في النتيجة عن تأويل الشيخ بخيت رحمه الله، على الرغم من كون الصديق الفاضل، أحيَل في تأويله، و أحذق؛ فهو يعترف بأن مشيئات الإنسان مقيدة بمشيئة الله، ثم يقول ما معناه: أن كون الإنسان حرا في مشيئاته، لا ينافي هذا التقييد، إذا كانت مشيئة الله التي ترتبط بها مشيئات الإنسان متعلقة بأن يكون الإنسان حراً فيما يشاء.

[163] لينظر الأستاذ، و ليتعلم من الصحابي الجليل عمران بن حصين، أن مسألة الإيمان بالقدر، شيء يمتحن به عقول العقلاء، و ليس مسألة بسيطة، سهلة الحل، بتفويض الأمر إلى مشيئات العباد، كما يراها الأستاذ، و لينظر أيضاً ما قاله ابن قتيبة في كتابه "اختلاف اللفظ"، و نعم ما قاله؛ و قد نقلناه في "تحت سلطان القدر" (ص:229): [إن أهل القدر] يعني المعتزلة، المنكرين للقدر، [حين نظروا في قدر الله، الذي هو سره، بآرائهم، و حملوه على مقايسهم، أرتهم أنفسهم قياساً على ما جعل في تركيب المخلوق، من معرفة العدل من الخلق على الخلق؛ أن يجعلوا ذلك حكماً بين الله، و العبد]

و أنا أقول: لكن هذا إطلاقٌ، لا تقييدٌ، كما هو الظاهر كل الظهور من صراحة الآية، فكأن هذا التأويل يلغيها، بينما هو يفسرها.

فلماذا يُظهر الله تعالى مشيئات الناس الحرة المطلقة، في مظهر التقييد؛ فيقول: ﴿وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[الإنسان:30]، بمجرد أن تحريرهم في مشيئاتهم حصل بمشيئة الله؟

مع أن مشيئة الله، أن يكونوا أحراراً في مشيئاتهم، تأكيد لحرية تلك المشيئات، لا تقييد.

فهل أن الله تعالى قلب الحقيقة -و العياذ به منه-، فأظهر ما أراده من تحريرهم في مشيئاتهم في قالب التقييد، المؤكد بالنفي، و الاستثناء؟

أم أن المفسر المؤول قلب الحقيقة، فجعل مشيئات الناس المقيدة بمشيئة الله، حرة مطلقة العنان؟

فضلا عن أن تأويله لا يلتئم بما قبل الآية في السورتين؛ فقد تقدمها في سورة الإنسان، قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَـذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً * وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن...﴾[الإنسان:29-30]، و تقدمها في سورة التكوير، قوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ * لِمَن شَاء مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ * وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ....﴾[التكوير:27-29].

فمعناها في السورة الأولى: و ما تشاءون أن يتخذوا سبيلاً إلى ربكم إلا أن يشاء الله مشيئتكم هذه.

و في السورة الثانية: و ما تشاءون أن تستقيموا، إلا أن يشاء الله مشيئتكم الاستقامة.

فيكون المعنى، على تأويل صديقنا الفاضل: و ما تشاءون الاستقامة، أو اتخاذ السبيل إلى ربكم، إلا أن يشاء الله كونكم أحراراً في مشيئاتكم.

و مراده بكونهم كذلك، اتصافهم بصفة المشيئة المطلقة، التي خلق الله الإنسان عليها، لا كونهم أحراراً في مشيئاتهم الاستقامة، أو اتخاذ السبيل، لأن تقييد مشيئاتهم الجزئية، كمشيئة الاستقامة، و مشيئة اتخاذ السبيل؛ بمشيئة الله، هو مذهبنا في تفسير الآية، لا مذهب المؤول الفاضل.

و خلاصة ما يريد أن يقوله: أن مشيئتهم الاستقامة، أو اتخاذ السبيل إلى ربهم، إنما تحصل لهم إن شاء الله كونهم أحراراً في مشيئاتهم، بأن خلقهم بشراً ذوي خيرة، و حري فيما يشاءون.

فيرد عليه: أن مشيئة الله كون الإنسان ذا مشيئة و اختيار، أمرٌ حاصلٌ، مفروغٌ منه، لا يحسن التنبيه إليه في صيغة الفعل المضارع، الدال على الحال، أو الاستقبال.

و قراءة ابن مسعود : ﴿و ما تشاءون إلا ما يشاء الله﴾، أشدّ إباءاً من تأويل الصديق الفاضل، إذ لا معنى لكون المخاطبين لا يشاءون إلا ما يشاء الله، من كونهم أحراراً في مشيئاتهم.

و يرد عليه أيضاً: أن كون الإنسان حرا، متصفاً في خلقته بصفة الإرادة، و الاختيار، مشترك بين الذين يشاءون الاستقامة، أو اتخاذ السبيل إلى ربهم، و بين الذين يشاءون خلاف ذلك، و يصدون عن سبيل الله؛ و كان المقصود من الآية في السورتين تنبيه الفريق الأول، أعني المهتدين في مشيئاتهم، إلى أن حصول هذه المشيئة الرشيدة فيهم إنما يكون بفضل مشيئة الله لهم تلك المشيئة، و خصيصاً يعقبها في السورة الأولى قوله: ﴿يدخل من يشاء في رحمته..﴾.

فيلزم أن تكون مشيئة الله هذه، التي علقت بها مشيئات عباده المهتدين، مشيئته الخاصة المسددة لهم الطريق في مشيئاتهم، لا مشيئة العامة المتعلقة بخلق الإنسان حرا، مستعدا لمشيئة ما يشاؤه، لأن هذه الصفة لاشتراك جميع الناس<354> فيها، لا تصير ميزة للمهتدين في مشيئاته الذين سيقت الآية، أي ﴿و م تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، لبيان حالهم، من المستقيمين، و المتخذين إلى ربهم سبيلا.

و مطلق الإنصاف بصفة المشيئة غير كاف في الاستقامة، و اتخاذ السبيل إلى الرب، فلو كفى لكان كل أحد مستقيماً، و متخذا إلى ربه سبيلا، و إنما تجدي المشيئة الخاصة، المتوجهة نحو الخير، أي الإرادة الجزئية، المتعينة بالتعلق إلى جهة معينة خيرية؛ فهذ المشيئة الرابحة، معلقة بمشيئة الله، و أصحابُها مفتقرون إلى توفيق الله، و هدايته؛ و هذه الآية تربط هذه المشيئة الرابحة بمن الله، و مشيئته.

نعم، كما أن مشيئة الخير من الإنسان، معلقة بمشيئة الله، فكلك مشيئة الشر منه، لا تحصل إلا بمشيئة الله، و لا ينافيه تخصيص الآية بمشيئة الخير، جرياً على مقتضى المقام في السورتين.

و لو عممنا الآية، و قلنا: إن المعنى، و ما تشاءون شيئاً إلا أن يشاء الله، لما نفع ذلك الصديق الفاضل، الذي حمل مشيئتهم المعلقة بمشيئة الله على خلقهم بشراً، متصفين بصفة الإرادة، و أعني بها مبدأ إراداتهم الجزئية، لا نفس تلك الإرادات الجزئية، التي هي إراداتهم المتحققة الخارجة من القوة إلى الفعل، و التي هي المفهومة من الآية أيضاً على تقدير التعميم.

و نحن أوردنا هذه الآية في "تحت سلطان القدر"، دليلاً على أن إرادات الإنسان الجزئية، متعلقة بمشيئة الله، بعد أن كان خلقه متصفاً بصفة الإرادة المطلقة، بمشيئة الله أيضاً[164]؛ على خلاف ما ذهب إليه الماتريدية، من كون الإنسان حرا في إراداته الجزئية؛ و من أن هذه الإرادات غير مخلوقة لله تعالى، لعدم كونها من الموجودات.

و هذا الصديق الفاضل يسعى في تأليف الآية بهذا المذهب، و كم سعى قبله الساعون من دون جدوى، و كم ناقشناهم في أمكنة مختلفة من هذا الكتاب.

و الحق أن هذه الآية، و كذا الآيات الناطقة بأن الله يضل من يشاء، و يهدي<355> من يشاء، آيات بينات، لا تقبل التأويل، لتأليفها بمذهب المعتزلة، و لا بمذهب الماتريدية.

******* ******* ******* ******* ******* ******* *******

رجعنا -بعد الخوض في بعض مسائل استطرادية- إلى قول الفلاسفة بـ "قدم العالم"، و ما يستلزم هذا القول من أزلية أفعاله تعالى؛ فقد بان مما تقدم أنهم ضحَّوا بصفتي قدرة الله، و إرادته في سبيل الغلو في أفعاله.

أما القدرة، فقد جعلوا الاختيار المستفاد منها اضطراراً، و بذلك تنقلب القدرة عجزاً.

و أما الإرادة، فقد ألغوا الترجيح، الذي لزمها أن تتضمنه، لأن جانب الفعل متعين عندهم، بدون احتمال خلافه، و لا يجري الترجيح في المتعين، فلذا ردوا إرادته إلى علمه، و قالوا: "إرادته علمه بالنظام الأكمل".

لا أقول إنهم أنكروا علمه، و قدرته، و إرادته، و جميع صفاته لادعائهم أن صفاته عين ذاته؛ لا أقول ذلك لما قيل في الاعتذار عن مذهبهم في عينية الصفات مع

---

[164] على أني قد ذكرت فيما سبق قريباً، عند نقد أقوال الشيخ المراغي في مسألة الجبر، أن حقيقة الاتصاف بصفة الإرادة المطلقة، عبارة عن الاتصاف بصفة القدرة، و ليست من الإرادة في شيء.

الذات: "محصول كلامهم نفي الصفات، و إثبات نتائجها، و غاياتها".

لكن ما قلناه في تحليل معنى القدرة، و الإرادة، على مذهبهم، مانعٌ عن قبول هذا الاعتذار، فيظهر منه أنهم يضحون بصفتي قدرته، و إراداته تعالى في سبيل الغلو في فعله، و قد شبهوه بفعل الطبيعة، التي هي مضطرة فيه غير مختارة...

كل هذا في حين أن المتكلمين لم يضحوا بأي صفة من صفات الله، و لا بأي فعل من أفعاله.

و مع غلو الغالين في فعله تعالى، قصروه على إصدار العقل الأول، بناءً على أن الواحد لا يصدر عنه عندهم إلا الواحد، و الله تعالى يقول: ﴿مَا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾[الكهف:51].

ثم إن الفرق بين فعل الله عند الفلاسفة، و فعله عند المتكلمين، أن الفريق الأول جعلوا فعل الله، و مفعوله، أي مخلوقه، متصلا بوجود الله، بمعنى أن وجوده يلازم وجوده غير منفك عنه، و لا متخلف، لأن ذات الله عندهم علة لخلقه الأول.

و قد تقرر في محله: أن المعلول يقارن علته في الوجود، و لا يتأخر عنها إلا في الترتيب الذهني، بناءً على أن المؤثر يلاحَظ قبل الأثر، مع تقارنهما في الوجود، و عد سابقية أحدهما الزمانية، و مسبوقية الآخر؛ و إلا لاختل<356> استلزام العلة لمعلولها، و أصبح ما فُرض علة غير علة، أو ما فرض علة تامة غيرَ تامة.

فهذا معنى قولهم بـ "قدم العالم"، أي مساواة وجوده لوجود الله، في أنه لا بداية لهما، و لا زالا موجودين، و لم يسبقهما العدم، كما سبق وجودَ العالم في مذهب المتكلمين، و هو مذهب "حدوث العالم"؛ و ليس ذات الله عندهم علة للعالم، فيمكن تأخر وجوده عن وجود الله، و فعلاً تأخر عنه إلى أن أوجده بإراته، التي هي مختارٌ فيها، على مذهبهم.

فيكون إرادته هي علة وجود العالم، لا ذاته[165].

و قد عرفت أن الفلاسفة إنما ذهبوا إلى ما ذهبوا، تحقيقاً لكمال معنى الفيض، و الجود، من "المبدأ الفياض".

و ليت شعري، كيف يكمل له معنى الجود، إذا كان صدوره منه، لا عن اختيارٍ، و قدرةٍ على عدم الإصدار، كفعل الطبائع؟

و هناك مذهبٌ آخر في "قدم العالم"، عزاه الدكتور محمد غلاب، أستاذ الفلسفة في كلية أصول الدين، في مقالة نشرتها "مجلة الأزهر"، إلى ابن رشد، و هو يضيف إلى ما سبق للفلاسفة في "قدم العالم": أن المادة، التي صنع الله العالم منه، ليست هي نفسُها من صنع الله؛ فهي أزلية، مستغنية عن الله، غير مستندة إليه، و ليس الله فاعلها، لا اختياراً، و لا إيجاباً، و لا مقدماً عليها، و لو بالعلّية.

و لهذا قال الدكتور غلاب في مقالته: [إن مذهب ابن رشد، أبعد عن الإسلام من مذهب المعلم الثاني، أبي نصر الفارابي، و الشيخ الرئيس ابن سينا].

و قد سمعت من أحد علماء الأزهر الأعلام، أن الأستاذ غلاب طولب بتعيين المأخذ لهذه الرواية عن ابن رشد، فما أجاب.

و عندي: أنه يمكن أخذها من قول ابن رشد، في تعليقاته على "تهافت الفلاسفة"، للإمام الغزالي، عند دفاعه عن دليلهم في قدم العالم<357>، و إن لم يكن هذا القول تمثيلاً لرأي ابن رشدٍ الخاص، بل تأييداً لآراء الفلاسفة.

و هو أن كل حادثٍ مسبوق بالمادة التي فيه، فتكون المادة قديمة، إذ لو كانت حادثةً، كانت مسبوقةً بمادة أخرى، فينقل الكلام إلى تلك المادة الأخرى؛ فإن كانت هي أيضاً حادثةً، كانت مسبوقةً بمادةٍ أخرى ثانية؛ و هكذا، إلى أن تتسلسل المواد، أو تنتهي إلى مادةٍ قديمة.

و بعد ثبوت قدم المادة، يثبت قدم الصور المتعاقبة عليها؛ لأن المادة لا تخلو عن الصورة، و المادة قديمة؛ فيلزم قدم الصورة؛ و إن كان قدم الصورة لا يكون إلا نوعياً، بمعنى أن كل صورة تلحق المادة، تسبقها صورة أخرى، إلى ما لا نهاية له.

أما أن "كل حادثٍ، فهو مسبوقٌ بمادة".

فقد قال ابن رشدٍ في بيانه: [إن كل متكونٍ، فإنما يتكون من شيء ما، و لا يتكون شيءٌ من غير شيء؛ فإن معنى التكون: هو انقلاب الشيء مما هو، بالقوة إلى الفعل؛ و لذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء، هو الذي يتحول وجوداً، و لا هو الشيء الذي يوصف بالكون، أعني الذي نقول فيه أنه يتكون؛ فبقي أن يكون ههنا شيء حامل للصورة المتضادة، و هي المادة التي تتعاقب الصور عليها].

و قال أيضاً: [و لما كان نفس العدم ليس يمكن أن ينقلب وجوداً، وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً، و هو الذي يتصف بالإمكان، و التكون، و الانتقالِ من صفة العدم إلى صفة الوجود].

فيفهم من هذا، أن المادة -و يقال لها "الهيولي" أيضاً- ليست أثر التكوين بالمرة، و ليس الله تعالى خالقها؛ و إنما يخلق الأشياء منها بإعطائها الصورة.

فكأن الله تعالى مع المادة، كالبنّاء مع لوازم البناء، من الحجر، و الخشب، و غيرهما.

و بالنظر إلى أن المادة لا تستغني عن صورةٍ ما، كما أن الصورة لا تستغنى عن المادة، فلا يوجد أي منهما بدون الآخر؛ يمكن اعتبار المادة كأنها مخلوقة مع الصورة، كما أنه يمكن من ناحية أخرى، اعتبار الصورة، التي لا تنفك من المادة القديمة، الغير المخلوقة، غيرَ مخلوقةٍ مثلها.

و لهذه الملازمة بين المادة و الصورة، ذهب القائلون بحدوث العالم إلى حدوثهما معاً، و ذهب القائلون بقدم العالم إلى قدمهما معاً، القدم الشخصي في المادة، و القدم النوعي في الصورة.

و ذلك بأن تكون صورة<358> مختلفةً لا أول لها، قد تعاقبت في الماضي على المادة، التي لا أول لها.

فقدم العالم عندهم، و عدم خلوها عن الصورة، جرَّهم إلى القول بقدم الصورة أيضاً[166]؛ و إن كان كل فرد من أفراد الصورة حادثةً مسبوقة بصورة أخرى.

و قدمها النوعي، الذي قالوا به، عبارة عن كون أفرادها المتعاقبة غير متناهية، لا بداية لها.

فلو أمكنهم القول بحدوث المادة، لقالوا بحدوث الصورة أيضاً، لتناهي أفرادها المتعاقبة على المادة، التي وجودت

---

[165] و لا يعترض عليهم بأن إرادة الله قديمة، فتستلزم قدم المراد، بناءً على القاعدة الجارية هنا أيضاً، من أن المعلول لا يتخلف عن علته، فيلزم قدم العالم على مذهب المتكلمين أيضاً.
لأنا نقول: إذا كانت العلة هي إرادة الفاعل المختار، لا ذاته، فعدم تخلف المعلول عنها، يكون عبارةً عن كونه على وفق الإرادة، لا كونه مقارناً لها في الوجود؛ فإذا تعلقت إرادة الله الأزلية، بوجودِ شيءٍ في وقتٍ كذا، يكون حتما أن يوجد في ذلك الوقت، لا متأخراً عنه، و لا متقدماً عليه؛ و إلا لزم تخلف المعلول عن علته.

[166] بل القول بقدم المادة، الذي يستلزم قدم الصورة، يستلزم قدم الجسم أيضاً، الذي هو عندهم مركبٌ من المادة، و الصورة؛ لكن قدم الأجسام نوعيٌّ، كقدم الصورة.

بعد العـدم، فكـان لوجودها أيضـاً مبـدأ؛ لكنهم زعمـوا أن المادة لا يمكن أن تكون حادثة، لكـون كل حـادث مسـبوقاً بمـادة، فيلـزم أن تكـون للمـادة مـادة، و تسلسل المـواد الحادثة، إلى أن يعترف بمادة قديمة غـير مسـبوقة بمـادة أخرى.

و نحن نقول: معلومٌ أن الحادث: ما يكـون موجـوداً بعد أن لم يكن، أي بعد العدم.

فإذا كان الحادث مسبوقاً بمادة، و كانت المـادة هي الـتي تنتقل بوجود الحادث من صـفة العـدم إلى صـفة الوجـود، لزم أن يكون المعدوم قبل وجود الحـادث، و الموجـودُ بعد وجوده، هو المادة التي في الحـادث، لا الحـادث نفسـه، و هذا خلفٌ ظاهرٌ؛ فكأن مادة الحادث، هي الـتي حـدثت، أي وجدت بعد العدم، لا الحادث الذي كلامنا في حدوثه.

على أن في تصــور العــدم الســابق للمــادة، عند تصــور انتقالها من صــفة العــدم إلى صــفة الوجــود، و عهــدنا بالقديم، أنه لا يسبقه العدم، خلفاً ثانياً ظاهراً.

ثم إنا لا نســلم بحاجة الحــادث في حدوثه إلى أن يكــون مسـبوقاً بمـادة، بمعـنى أن محـدث العـالم لا يكـون له أن يحدثه إلا من مادة سابقة!

فهل القائلون بهذا القـول المشـهور، يريـدون أن يعلّمـوا الله تعــالى طريق خلق الأشــياء، بــأن يقــدموا له عناصر الخلق و الإيجاد، كما يعرض تجار لـوازم البنـاء على البنّـاء ما يحتاج إليه؟

لكن هذا أقبح مثال لقيـاس الغـائب على الشـاهد، و ليس من قبيل قيــاس أحسن الخــالقين تبـارك و تعـالى، على الخالقين من البشر، لأن<359> البشر لم يخلق شيئاً، حـتى يعرفَ طريق الخلق كيف يكون، و يقيسَ الله على نفسـه، في فعل الخلق.

بل هذا قياس الخالق بغيره، و قياس فعل الخلق بغير هذا الفعـل، الـذي لم ير الإنسـان في بـني نوعه نموذجـاً من نوعه.

ثم نقول: ماذا يكون موقف المادة القديمة من الله، الذي يحتاج إليها لخلق الأجسام، و هي لا تحتاج إليه مباشـرة، و إن احتاجت إلى الصورة التي يخلقها الله؟

ثم ماذا يكون موقف المادة في نفسها، فهي قديمة؟

حــتى إنهم قــالوا: "لو لم يكن شــيءٌ من العـالم قـديماً غيرها، فهي حسبنا لإثبـات قـديم سـوى اللـه"؛ و "ليست هي مكونة بتكـــوين اللـــه، و لا بتكـــوين أي مكـــوِّن، بل المكونــاتُ تكــوَّن منهــا"؛ فهي إذن "كائنة بنفســها"، أو بالأصح "جـزء الكـائن، غـيرُ المكـوَّن"؛ و هو "في نفسه لا كـــائنٌ، و لا فاســـد"؛ و "إنما الجسم الكـــائن، يكـــون به موجوداً بالقوة، و بالصورة، موجوداً بالفعل".

فهـذا الجـزء من الجسـم، الـذي تتعـاقب عليه الصـور من الأزل، شيءٌ أزليٌّ، و غير مكوّن، أي غير مسـتند إلى جعل جاعل، و هو السبب لكون الجزء الآخر من الجسـم، أعـني الصورة، التي لا يخلو عنها هذا الجزء الأول القديم، قديماً بالنوع.

فكانت المادة قديمة، لكونها غير مكونة، و كـانت الصـورة قديمة، تبعاً للمادة القديمة، الغير الخالية عن الصورة.

و من هنا يفهم أن القــديم يناسب أن لا يكــون مفعــول الله، و لا معلوله، كما هو قولنـا، و مـذهبنا؛ و هـذا مثالـه، أعني المادة.

فـإذا كـانت المـادة قديمـة، و لم تكن مفعـول اللـه، و لا معلوله، و لا معلـول أي علـة؛ لـزم أن تكـون واجبـة، إذ لو كـانت ممكنـةً، لاحتـاجت إلى العلـة، و لم تكن موجـودة بنفسها، أو شبه موجودة[167].

مع أن وجوبها ينافيه احتياجها إلى الصورة، و ينقض دليل إثبـات الـواجب، من حيث دلالة المـادة الواجبـة، على أن إثبـــات الـــواجب لا يكفي في قطع سلســـلة الاحتيـــاج العـالمي؛ بنـاءً على حاجة المـادة الواجبة إلى الصـورة، و حاجةِ الله الواجب إلى المادة، ليخلق العالم منها.

و على القول بإمكان المـادة، و هو مـذهب<360> ابن رشد نفسه ينقض كونُها من غـير تكـوين العمـادَ الأول، لإثبـات الواجب، الذي هو بطلان الرجحان بلا مرجح.

و يكـون مـذهب ابن رشد أشـنع المـذاهب، و أقربها إلى مـذهب الملاحـدة المـاديين... اللهم إلا أن يتعـزى باحتيـاج المادة إلى الصورة، التي يعطيها الله، و عدم اعتدادها من غير صورةٍ كائنةً من الكائنات.

لكن الحق أن العقل السليم لا يقبل في الممكنـات، حـتى و لا شـبه كـائن من غـير تكـوين، و لا يرتـاب في بطلان الرجحان، من غير مرجح الذي مرجعه التناقض.

هذا تمحيص ما بين المتكلمين، و بين الفلاسـفة القـدماء، و أخلافهم من فلاسفة الإسلام في الشرق، و الغرب.

و قد يُظنُّ اليوم، حين تبين لعلماء الغرب أن المـادة قابلة للزوال، و سقطت فلسفة القدماء، و فيهم ابن رشـد، مع سقوط المادة عن مقامها المـزاحم لمقـام الألوهية[168]؛ و حين لم يبق القائلون بهيأة بطليموس، و لا بقدم الأفلاك، و عدم قبولها الخرق، و الالتئام، أنه[169] لا شـبهة لأحد غـير أذناب الماديين في حدوث كل جزء من أجزاء<361> العالم، و لا في عدم وجود شيءٍ منها، موازياً لوجود الله.

---

[167] لا يقال علتها الصورة، التي تحتـاج إليهـا؛ لأن الصـورة تـرد عليهـا، و هي محتاجة إليها.

و أيضـاً لو كـانت معلولـة، كـانت مكونـة، فاحتـاجت إلى مـادة أخـرى، و تسلسلت كما سبق.

[168] و به سقط أيضاً المهذب، القائل بقدم المـادة، و ثبت رجحـان مـذهب المتكلمين، لأن القدم كما لا يأتلف بالعدم السابق، لا يأتلف أيضاً بالعـدم اللاحق؛ بناءً على القاعـدة المقـررة عنـدهم من أن ما ثبت قدمـه، امتنع عدمه.

و إثبات تلك القاعدة، أن: القديم إن كان واجباً، فامتناع عدمِهِ ظاهر.

و إن كان ممكناً، مستنداً إلى الواجب، بـدليل إثبـات الـواجب -و لا يكـون ذلك الواجبُ فاعلاً مختاراً، لأن القديم إنما يستند إلى الفاعل المـوجب-، فإن لم يتوقف تأثيره فيه على شـرط، بل كـانت ذاته كافية في إيجـاده، كان عدمه محالاً، كعدم الواجب.

و إن توقف على شرط، فلا يكون ذلك الشرط حادثاً، و إلا كـان القـديم، المشروط به أولى بالحدوث، و هو خلف.

و إن كان قديماً، عاد الكلام فيه، و يجب الانتهاءُ إلى ما يجب صدوره عن الواجب، بغير شرطٍ، دفعاً للتسلسل.

و مثل هذا، لو عدم عدم الـواجب، و كـذا عـدم القـديم، المشـروط بهـذا الشرط.

هذا، و مذهبنا: أن القديم، لا يكـون ممكنـاً، و لا يحتـاج امتنـاع عدمه إلى الإثبات.

[169] الجملة في محل نائب الفاعل، لفعل الظن، المذكور في صدر الكلام.

و في هذا الأسلوب إشارةٌ إلى إمكان أن يقال من جانب القـائلين بقـدم المادة، إن الكشف الأخير عن زوال المادة، لا دلالة فيه قطعياًّ على فناء المادة، لاحتمال انحلالها إلى التأثير.

و هـذا الاحتمـال أقـوى، و أرجح عنـدنا مما قـالوا بـه، من انحلالها إلى القوة، الذي يحكم عنده بالفناء التام على المادة.

كما أن اسـتدلالهم من الكشف المـذكور، على كـون المـادة متكونة من القوة، أي على عـدم وجودها منذ الأول؛ غـير تـام، و غـير معقـول، إذ لا تجـانس بين المـادة و القـوة، و لا احتمـال -بنـاءً على هـذا- أن تتكـون إحداهما من الأخرى، أو تنحل إليها، بخلاف المادة مع الأثـير، الـذي يمكن أن يكون أصل المادة.

فعلى هذا، يمكن القائلين بقـدم المـادة، أن يتحولـوا بعد الكشف الأخـير عن دعوى قدم المادة، إلى قدم الأثير؛ و اعتباره المادة الأولى، و يمكننا إذا فعلوا ذلك، أن نوجه اعتراضاتنا على قدم المادة إلى قدم الأثير.

فمهما كـان عمر أيٍّ من هـذه الأجـرام، الـتي تسـبح في الفضـاء، و مهما بلغ عــددها، و مــدد توغلها في الزمــان الماضي، آلافاً من مليون، أو بليـون سـنة؛ فلها بدايـة، لم تكن قبلها موجــودة، و ربما ســبقها غيرها من الأجــرام، التي عُمّرت مثلها، أو أكثر منها، أو أقل؛ ثم فنيت.

و على كل حال، فلها أيضاً بدايةٌ لم تكن قبلها موجودة؛ و هكذا دواليك، إلى أن تحصل سلسلة من العوالم الماضـية، الـتي بـدت، و عُمّـرت ما عمـرت، ثم فـنيت، و الـتي ربما يفرضها بعض الناس، غـير متناهية العـدد، فيلاحظ القـدم النــوعي للعــوالم، مع حـدوث كل فـردٍ من أفرادهــا، فلا يحـدث عـالمٌ، و يعيش ما عـاش، إلا و يتقدمه عـالمٌ آخـر، حادثٌ أيضاً، و لا بداية لسلسلة العوالم.

قال المحقق الدواني: [و قد رأيت في بعض تصـانيف ابن تيميـة، القـول بمثل هـذا القـدم]؛ أي القـدم النـوعي في العرش.

و من المجيزين لهذا التسلسل، في العالَم، العالم الكبـير، مترجم "مطـالب و مـذاهب"، إلى اللغة التركيـة؛ صـرح به في تعليقاته، على قول المؤلف (ص:217).

و هو لا يسلم بصحة إطلاق القديم على النوع، لعدم وجود الكلي في الخـارج، إلا في ضـمن جزئياته[170]؛ و الجزئيـات بأسرها حادثة، خلقت بعد أن لم تكن، فينطبق أمرها على ما روى، و أجمع عليه المليون من<362> حديث: «كان الله، و لا شيء معه».

و هـذا العـالِم لا يمنع عـدم تنـاهي سلسـلة المخلوقـات الحادثة الماضية، و يقول: مهما كان امتداد هذه السلسلة، فلا يبلغ مـدى الامتـداد التجريـدي، غـير المتنـاهي، لقـدم الله؛ فغير المتناهي هـذا، يفضل دائما عن غـير المتنـاهي ذاك، كلما قورن بينهمـا، و إن كـانت المقارنة بين امتـداد الوحدة، و الكثرة غير تامة.

ثم يورد لنا مثالاً عن جواز التفاضل بين اللامتنــاهيين عند المتكلمين، بمعلومــــــــات الله تعـــــــالى، و مقدوراته اللامتناهيتين[171]، مع كون الأولى أكثر، و أوسع من الثانية، الخاصة بالممكنات.

و أنا أقــول: جــواز التفاضل بين اللامتنــاهيين، يزعـــزع أسـاس برهـان التطـبيق المعـروف عند العلمـاء، و الـذي اتفق الفلاسفة، و المتكلمـون في التعويل عليـه، لإبطـال التسلسل، و إن اختلفوا في بعض شروط جريان البرهان، فاشـترط الفلاسـفة وجـود أجـزاء السلسـلة، و ترتبهـا، و اجتماعها في الوجود، و لم يشترط المتكلمون الشــرطين الأخيرين.

و قد وجد رأيهم تأييــداً في العصر الحـديث، حيث بــرهن في كتابه "موتادولوزي"، على عدم إمكان وجود أمور غير متناهية على إطلاقهـا، بما يشـبه برهـان التطـبيق[172]؛ و العـالم الكبـير، المـار الـذكر، من القـادرين لأهمية<363> "برهان التطبيق"[173].

فكيف يقـــول بجـــواز التفاضل بين اللامتنـــاهيين، لأن البرهان ينتهي في أحد شـقيه، المبـني على عـدم تنـاهي السلسلتين المفروضتين، إلى لـزوم تسـاوي النـاقص مع الزائـد، و بطلانِ اللازم؛ في حين أن ألقـول بجـواز فضل أحد اللامتناهيين، أي المتساويين، في عـدم التنـاهي، عن الآخر، يتضمن تساوي الناقص مع الزائد بعينه؟

أما الاعـــتراض بــأن تســاوي النــاقص مع الزائد -الــذي يسـتلزمه التفاضل بين اللامتنـاهيين، و الـذي يسـتند إلى بطلانه البرهان المذكور، المانع عن وجود لا متنـاه واحــدٍ، فضلا عن اللامتناهيين المتفاضـلين- لا يسـلّم ببطلانه في الأمور الغير المتناهية، و إن سلم في الأمور المتناهية.

و إني رأيت هـذا الاعـتراض في بعض الكتب، و إن كنت لا أتذكر الآن ذلك الكتاب، و ذلك المعترض؛ فهـذا الاعـتراض معناه، تجويز التناقض في الأمور اللامتناهية، لأن تسـاوي الناقص مع الزائد، تنـاقضٌ، مسـتلزمٌ لعـدم كـون النـاقص ناقصاً، و الزائد زائداً، و كذا تساوي الجزء مع الكـل، الـذي يستلزمه التسلسل أيضاً.

و نحن لا نسـتنكف عن التسـليم بجـواز التسلسل المبـني على جواز التناقض، كبناء المحال على المحال.

فنقول: إن جاز التنـاقض في غـير المتنـاهي، فالتسلسل جــائزٌ أيضــاً، لكن التسلسل المتوقف جــوازه على جــواز تساوي الناقص مع الزائد، أو الجزء مع الكل، رغم كونهما متضـمنين للتنـاقض، أولى أن يكـون بـاطلاً، من أن يكونا جائزين؛ و يجوز معهما التناقض، ليجوز معه التسلسل.

و أما معلومات الله، و مقدرواته اللامتناهيتان، و التفاضل بينهما؛ فقد أوردهما شارح "المواقف"، نقضاً على برهان التطبيق، و هذا يؤيد ما قلنا من أن التسـليم بجـواز فضل أحد اللامتنـــاهين عن الآخـــر، يخل ببرهـــان التطـــبيق، المعترَف به عند مترجم "مطالب، و مذاهب"<364>.

فعلى هــذا، لا يُقبل وجــود لا متنــاهٍ واحــدٍ، فضــلاً عن اللامتناهيين، و فضلاً عن التفاضل بينهما، لئلا يكون محلاً لجريان برهان التطبيق، فيلزَم أحد المحـالين، إما تسـاوي

---

[170] أما قول فضيلة الأستاذ عبد الرحمن الجزيري، في مقالة نشـرها في "مجلة الأزهر"، بعنوان "بدء الخلـق"؛ و قد نقله عن الفلاسـفة، من غـير تعرض لـرده عليهم: [إن الكلي أمر وجـودي، له تحقق في الخـارج؛ مثلا: زيـد، الموجـود في الخـارج، مـركب من التشـخص، و الإنسـانية؛ و هي الحيوانيـة؛ فالحيوانية جـزءٌ من زيـد، الخـارجي، و جـزء الموجـود في الخـارج، موجـودٌ؛ فـالمعنى النـوعي لزيـد، و هو الإنسـانية، موجـودٌ في الخارج].

فبناؤه على مقدمة غير صحيحة، و هي أن الإنسانية، و كـذا الحيوانيـة، و الناطقية جـزءٌ من زيد الخـارجي، و إنما هي جـزء من زيد الموجـود في الذهن؛ من حيث أن زيداً يتصور في الذهن، بأنه إنسان معين، أو حيـوان ناطق معين؛ و ليست الإنسـانية، أو الحيوانيـة، و الناطقية جزءاً من زيد الموجود في الخارج؛ كأن يكون بعض أجزائه إنساناً، أو حيوانــاً ناطقـاً، و بعضها غير ذلك.

فالكلي، الذي هو الإنسان، أو الحيوان الناطق، جزءٌ من زيد الموجود في الذهن، و جزء الموجود في الذهن، موجود في الـذهن، لا في الخـارج؛ و لذا كان عدم وجود الكلي في الخارج، أمراً مفروغاً منه بين العلماء.

[171] كون مقدورات الله غير متناهية، إنما هو بالنظر إلى تعلقـات القـدرة الأزلية، التي بها التمكن من الفعل، و الترك.

فالمقدورات بهذا المعنى، أي متعلقـات القـدرة موجـودة في علم اللـه، غـير متناهيـة؛ لا بمعـنى مخلوقاتـه، الـتي تحـدث كل يـوم، و لا نهاية لحـــدوثها في المســـتقبل؛ و إلا فلا تصح دعـــوى جـــواز التفاضل بين اللامتناهيين، مستندة إلى معلومات اللـه، و مقدوراته اللامتنـاهيتين، مع كـون الأولى، أكـثر من الثانيـة؛ لأن مقدوراته بهـذا المعـنى، ليست غـير متناهية بالفعــــل؛ و إنما لا تناهيها باعتبـــــار أنها لا يقف خروجها إلى الوجود عند حد من حدود المسـتقبل، بل يسـتمر إلى ما لا نهاية لـه، كما سيجيء بيانه.

[172] هـذا الفيلسـوف، رد على مـذهب التطـور، و التكامـل، الـذي قـال به "لامارك"، ثم "دارون"، ثم "اسبنسر"؛ بأنه مذهب لا ينتهي في الماضي، إلى مبدإ على خلاف مذهب الخلق.

فقــال: [إنه قــولٌ بوجــود حادثــات غــير متناهيــة، و وقوعه فعلاً في الماضي، و هو محالٌ].

و من المؤسف، أن مؤلف "اضمحلال مـذهب المـاديين"، نقل قـول هـذا الفيلسوف، (ص:97)، الموافق لمـذهب المتكلمين، ثم لم يعـترف بهـذه الاستحالة (ص:99).

[173] و كيف لا يقدر أهميته، و قد اعتـبروه العمـدة في إبطـال التسلسـل، الذي يحتاج إليه في دليل إثبات الـواجب؛ و قد اعـترف هو نفسه بأهمية البرهان المذكور، و اسـتند إليه في نفس الصـفحة، الـتي تكلم فيها عن جواز الفضل بين اللامتناهيين (رقم:219)، و هذا الاعتراف، و الاسـتناد بعد أسطر من ذاك الكلام.

و مثل هذا الاعـتراف منه يتكـرر في (ص:229)، فخلاصة هـذا البرهـان، تستند إلى بطلان وجود لا متناهيين، يفضل أحدهما الآخر؛ فيزيد عليه، و ينقص الآخر منـه، فـإن جـاز التفاضل بين اللامتنـاهيين، بطل البرهـان المذكور المبني على بطلان التفاضل المذكور.

الناقص مع الزائد، أو تناهي ما فرض كونه غير متناهٍ، و هو نتيجة ذلك البرهان.

و من أجل هذا، ذهب الجلال الدواني، في شرحه للعقائد العضدية إلى أن علم الله تعالى بمعلوماته اللامتناهية علم بسيطٌ، إجمالي، تهريباً لها من أن يجري عليها برهان التطبيق، فيؤديَ إلى القول بأحد المحالين.

و من أجل هذا أيضاً، عذره الفاضل الكلنبوي في حواشيه على الشرح المذكور، ساعياً في إنقاذه، أي الجلال الدواني، من تشنيعات العلماء الذين ألّفوا في تضليله رسائل.

و عالم الهند الكبير، المعاصر؛ محمد أنور شاه الكشميري، استيأس من إنقاذ برهان التطبيق من الانتقاض، بمعلومات الله تعالى اللامتناهية، فخصه أي البرهان، باللامتناهي، السيال، إخراجاً لمعلومات الله عن مجراه؛ و هذا التأويل يرجع إلى اختيار قول الفلاسفة في أحد الشرطين الزائد لبطلان التسلسل، و هو شرط الترتيب.

لكن الحق، أن قول العالم المذكور في الأخذ بأحد الشرطين، و قول الفلاسفة في الأخذ بهما جميعاً، كله من قبيل تخصيص الأدلة العقلية، الذي يفسدها؛ لأن برهان التطبيق يجري في إبطال اللامتناهي مطلقاً، كما قررناه في الفصل الأول من الباب الأول.

فإن انتقض بلا متناهٍ، غير مرتب، لم يصح الاعتماد عليه في المرتب أيضاً.

أما التعلل بادعاء كون الذهن يقدر في بعض الأحوال على التطبيق من أجزاء الجملتين، و لا يقدر عليه في البعض الآخر؛ فمبنى على أوهام كاذبة، تعلقت بأذهان كثير من الناس في هذه المسألة؛ لأني أثبت أمام كل من انخدع بظاهر لفظ التطبيق، و ضلى عن الهدى؛ أن هذا البرهان ينطبق في مغزاه الحقيقي على كل لا متناهٍ، و يبطله، إن لم يكن هو نفسه باطلاً...

حتى إنه لا حاجة عندي إلى إفراغ غير المرتب، في شكل المرتب، إذا أمكن ذلك؛ كما فعله الدواني في الحوادث المتعاقبة اللامتناهية، المفروضة في جانب الماضي؛ إذ ليس التطبيق بين الجملتين وضع كل جزء من إحداهما < 365> إزاء كل جزءٍ من الأخرى، خارجاً، أو ذهناً؛ و إنما المقصود هو المقارنة الإجمالية بين أجزاء الجملتين بالكثرة، و القلة؛ أو الزيادة، و النقصان.

فإذا فرض وجود أمور غير متناهية، نأخذ شيئاً منها، ثم ننظر؛ فإن كان الباقي بعد الأخذ غير متناه أيضاً، كما كان قبل الأخذ، لزم أن يكون الناقص، المأخوذ منه شيءٌ، مساوياً للزائد، الذي لم يؤخذ شيءٌ منه؛ لكون كل منهما غير متناه، و التساوي في عدم التناهي، ليس إلا تساويا في منتهى الزيادة و غاية الكثرة.

فلا يمكن أن يقال: إن هذا اللامتناهي، ينقص من ذلك، و إلا كان الذي قيل عنه إنه ناقصٌ، لم يبلغ الغاية في الكثرة، التي هي عدم التناهي؛ أو لم يكن عدم التناهي غايةً في الكثرة؛ لوجود مرتبة من الكثرة، فيما وراءه، و هي مرتبة اللامتناهي الآخر.

و المعيار الوحيد للزيادة و النقصان، أن ينفذ الناقص قبل الزائد، فما دام لا ينفد، و لا ينتهي أبداً أيٌّ من هذين اللامتناهيين، فلا إمكان لاعتبار أحدهما ناقصاً، و الآخر زائداً؛ مع أن الباقي بعد الأخذ، لا شك في أنه ناقصٌ، بالنسبة إلى ما كان قبل الأخذ منه، مجموعاً مركباً، من المأخوذ، و الباقي بعد الأخذ؛ نقصانَ الجزء من الكل، و الناقص لا يمكن أن يكون ناقصاً، مادام غير متناهٍ، كالزائد.

فيلزم في النتيجة، إما تناهي الناقص، أو كون ما يلزم أن يكون ناقصاً غير ناقص؛ و الثاني تناقضٌ، فتعين الأول، أي تناهي الناقص، ثم يلزم تناهي الزائد أيضاً، لعدم كونه زائداً على الناقص، إلا بشيء قليل، و الزائد على المتناهي بقدر متناه، يكون متناهياً أيضاً؛ و يكون تناهيه أي الزائد تناهيَ ما فرض غير متناه، فينتهي فرض أمور غير متناهية إلى خلافِ هذا المفروض، أي إلى التناقض المحال.

اعلم، يا طالب الحق، أنه قد أثير حول البراهين -التي كان، و لا يزال من عهد العلم القديم، يُستدل بها على بطلان التسلسل، لا سيما برهان التطبيق، الذي اعتُبر العمدةَ بين تلك البراهين-، شبهاتٌ، و مناقشاتٌ طويلةٌ.

حتى قال الشيخ محمد عبده، في تعليقاته على شرح المحقق الدواني، للعقائد العضدية (ص:38): <u>[و جميع ما قالوه في إبطال التسلسل، من البراهين؛ فإنما هو مبني على أوهام كاذبة، و إلى الآن لم يقم برهان خطابي، فضلاً عن يقيني على وجوب</u> <366> <u>تناهي سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود، مع الترتيب؛ أو لم يكن كذلك].</u>

و الذي ذكره من "سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود، مع الترتيب"؛ و ادعى حتى "عدم وجوب تناهي هذه السلسلة"، هو القسم الذي بطلانه مجمعٌ عليه بين الفلاسفة، و المتكلمين، من أقسام التسلسل.

و هذا كلامٌ لا ينمّ على ما عند قائله من مزيد التهور فقط، بل من النقص أيضاً في الأوصاف الأصلية، اللازمة للغوص في لجج العلوم؛ لأن ما ثبت في العلوم العقلية، يثبت ما يقرب من نصفه بالاستناد إلى بطلان التسلسل، فلو لم يكن لبطلانه أساس غير الأوهام، لضاع نصف تلك العلوم.

و لم يوجد من بلغ في التكلم، حول هذه المسألة، بجرأة زائدة، و روية ناقصة، مبلغ هذا الشيخ المنكر لبطلان التسلسل، و إن لم ينعدر بين المتأخرين من ناقشوا البراهين المستنبطة في هذا الموضوع بأسماء عجيبة، مثل: "البرهان السلّمي"، و "برهان الترس"، و "برهان المسامتة"، و "برهان التضايف"، و "برهان التخلص"، و "برهان الطفرة"، و "برهان الصُبرة".

و قد جمع العلامة عبد الحي اللكنوي الهندي، من تلك البراهين ما زاد على خمسين في كتاب سماه "أم البراهين"؛ مع الشبهات الموردة على كل منها.

حتى إنه قال في مبحث "البرهان السلمي"، (ص:36): <u>[و لعمري إن هذا البرهان، و البرهان الذي سيأتي ذكره، و برهان التطبيق الذي مر تحريره، كلها غير صافية عن المنوع، و أجوبتها لا تشفي، و لا تغني من جوع].</u>

أقول: فلماذا إذن كتب ذلك الكتاب، الذي ينتهي ما جمع فيه إلى الهباء المنثور، فأضاع أنفاسه، و أوقات قارئيه؟

و لم يأل جهداً في إثارة الشك أيضاً، حول غير ما ذكره هنا من تلك البراهين[174].

---

[174] حتى إنه لم يعجبه البرهان المنسوب إلى الفارابي، المعروف بالبرهان الأسد الأخصر، و هو على ما في "الأسفار": [إنه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالفعل، مرتبة لا إلى نهاية، إلا و هو كالواحد، في أنه ليس يوجد، إلا و يوجد آخر وراءه من قبل، كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها لا أنها تدخل في الوجود، ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل؛ فإذن بداهة العقل قاضية بأنه من أين يوجد في تلك السلسلة شيءٌ، حتى يوجد شيءٌ ما بعده].

فقال صاحب البراهين: [أقول: سخافته ظاهرة، فإن كل واحد من آحاد السلسلة، و إن صدق عليه، أنه لا يوجد إلا و يوجد وراءه آخر، لفرض الترتيب، لكن لا يلزم منه أن يكون حكم كل الآحاد كذلك، حتى يقال: إنه لا وراء له؛ فلا يوجد السلسلة، فإن من الأحكام ما يجري على الكل الإفرادي، و لا يجري على الكل المجموعي].

و مع ذلك، ففرقٌ بين ما فعله هذا العالم الهندي من التشكيك<367> في صحة البراهين المسرودة، لإبطال التسلسل، و بين ما فعله الشيخ محمد عبده من إنكار بطلان التسلسل بالمرة، و ادعاء عدم الحاجة في إثبات الواجب إلى إبطاله.

على الرغم من أن علماء أوصل الدين، بل الفلاسفة أيضاً بنوا مسألة إثبات الواجب على بطلان التسلسل، كما قال خضر بك -من علماء الدولة العثمانية، في عصر السلطان محمد الفاتح-، في منظومته، التي جمع فيها مسائل أصول الدين:

إلهنا واجبٌ، لولاه ما انقطعت * آحاد سلسلةٍ، حُقَّت بإمكانِ

خلافاً لما قاله الشيخ محمد عبده، في كتابه المار الذكر، (ص:82): [اعتمد القوم في إثبات القديم الصانع، على بطلان التسلسل، و ليس لهم برهان على إبطاله، إلا ما سبق من التطبيق، و التضايف.

و قد علمت في بحث الحدوث، ما عليهما؛ فإلى الآن لم يقم دليلٌ على بطلانه، فبقي شق التسلسل في إثبات الواجب محتملاً، لم يبطل؛ اللهم إلا بدليل جديد، لا يليق بالعقلاء انتظاره، ممن لا يقدر عليه]<368>.

و قال في (ص:38)، بعد أن عد جميع ما ذكره العلماء، و الحكماء في بطلان التسلسل، مبنياً على أوهام كاذبة: [و طريق إثبات الواجب متسعٌ، لنا فيه مندوحةٌ عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام].

و أنا أقول: مسألة إثبات "الواجب"، ترتكز على بطلان شيئين معاً: أولهما: "الرجحان من غير مرجح"؛ و ثانيهما: "التسلسل"؛ لا كما زعم الشيخ، من أنه يكفي فيه بطلان "الرجحان من غير مرجح"[175].

فكلاهما باطلٌ، و كلاهما في مرتبة واحدة من البطلان، و كلاهما ضروريٌّ الإبطال في إثبات الواجب.

فإبطال الأول، لإثبات وجود الله؛ و إبطال الثاني، لإثبات وجوبه.

و إن شئت فقل: إن إبطال الأول، لإثبات فاعل للكون، و إبطال الثاني، لإثبات كونِ ذلك الفاعل الله، أي واجب الوجود[176].

و العقل السليم، الذي لا يتردد في الحكم ببطلان "الرجحان من غير مرجح"، لا يتردد أيضاً في الحكم ببطلان "التسلسل"، لا سيما<369> تسلسل العلل.

و على الرغم من أن العلماء ناقشوا البراهين، القائمة على بطلانه، لم يوجد من أهل العلم، و العقل -إلى أن جاء الشيخ محمد عبده- من إذا قيل له في بحث مسألة علمية: "يلزم التسلسل"، قال: "و ماذا يحصل إن لزم التسلسل؟"؛ بل يقتنع باستحالة هذا اللازم، و يتصرف عن دعواه؛ و فضلاً عن هذا، تراهم وضعوا براهين لإبطال التسلسل.

فلكما ورد الاعتراض عليهما، تمسكوا ببراهين أخرى، و ما سئموا من وضعها، حتى جاوز عددها خمسين؛ و لم يقولوا: "إلى كم نسعى لإبطال التسلسل، ببراهين غير سالمة من النقد و النقاش"؟

فكل هذا معناه، أن العقلاء مقتنعون من فطرة عقولهم، ببطلان التسلسل، و إن تعسّر عليهم إيضاح هذا البطلان ببراهين أعدوها له، كما يتعسر عليك إثبات بطلان التناقض، لو طولبت به؛ لأن البديهيات لا يبرهن عليها؛ و إنما يبرهن بها على غيرها.

إلا أن "بطلان التناقض"، يشترك في فهمه الخاصة، و العامة؛ و "بطلان التسلسل"، أو بالأوضح، و "بطلان التناقض الخفي"، الذي في التسلسل"، يفهمه الخاصة فقط.

و هل أنت تعرف أن ربط أي مسألةٍ بالتسلسل، معناه تعليقها بانتهاء ما لا نهاية له، أي بالمحال المتناقض؟

مثلا، أن الفلاسفة يدعون كون كل حادث مسبوقاً بمادةٍ، و يتوصلون بدعواهم هذه إلى قدم المادة -كما سبق قريباً- فيقولون: لو كانت المادة حادثة، كانت مسبوقةً بمادة أخرى؛ و لو كانت هي أيضا -أي المادة الثانية- حادثة، كانت مسبوقة بمادة أخرى ثالثة، و هكذا؛ إلى أن تتسلسل المواد بما لا نهاية له.

فبعد التسليم بكون الحادث مسبوقاً بمادة، لو كانت المادة التي تسبق الحادث حادثةً أيضاً، لزم توقف حدوث أي حادث على حدوث ما لا نهاية له من المواد بأجمعها، أي لزم أن يكون حدوث أي حادث محالاً؛ لأن حدوث ما لا نهاية له من المواد بأجمعها، لا يكون إلا بانتهاء تلك المواد التي لا نهاية لها، و هو تناقضٌ.

فهل لأحد من العلماء، أو من العقلاء -غير الشيخ محمد عبده- أن ينكر بطلان هذا التسلسل؛ و يقول: "شق التسلسل في استدلال الفلاسفة، على قدم المادة محتملٌ، لم يبطل<370>"؟

و المثال الثاني: أن القائلين بوجود الله الواجب الوجود، ينظرون إلى الكائنات، فيرون أن كل كائنٍ يحتاج إلى علةٍ موجدةٍ، و هو ما عبر عنه علماء الغرب بـ "مبدأ العلية"؛ و ما أفاده علماؤن بـ "استحالة الرجحان من غير مرجح".

و كأنهم يردون "مبدأ العلية" إلى "مبدأ التناقض"، الذي هو أوضح من مبدأ العلية، فيرون كل كائنٍ في العالم

و أنا أقول: بل الظاهر، سخافة ما ذكره المعترض؛ و لعله لم يفهم ما قيل في البرهان.

و قد سبق مني في بحث إثبات الواجب، برهانٌ جدير بأن أسميه "البرهان الفعلي"، و أدعي أنه لا يقبل الانتقاض، و الاعتراض؛ و سأعيد ذكره مختصراً، و قد ذكرته قبل عشرين عاماً في كتاب الفقه، باللغة التركية، و كنت أحسبني كاشف ذلك البرهان، حتى رأيت في أثناء اشتغاله بتأليف هذا الكتاب العربي، و انتهائي من تحرير أكثر مباحثه، "أسفار" الشيرازي، و "أم" اللكنوي، و قرأت فيهما برهان الفارابي؛ فإذا هو اختصار برهاني، و من اختصاره، لم يفهمه صاحب "الأم"، فاعترض عليه، و لو فهمه كما يفهم برهاني، لما وجد فيه محلاًّ لاعتراضه السخيف.

و هل يمكن وجود الكل المجموعي، لسلسلة لم يوجد لها الكل الإفرادي؛ أي لم يوجود لها آحاد، تتألف منها السلسلة، حتى يقال: "من الأحكام ما يجري على الكل الإفرادي، و لا يجري على الكل المجموعي".

[175] كما يفهم، مما ذكره بعد قوله في (ص:82)، الذي نقلنا عنه؛ و كيف يمكن إثبات الواجب، إن لم يكن تسلسل العلل باطلاً، و جاز استناد الكائنات في العالم إلى العلل، الممكنة، المتسلسلة، من غير انتهاء إلى العلة الأولى الواجبة؛ و هذا من أجلى البديهيا، التي لا يجوز أن يخفى على عاقل.

و الإنسان يتعجب من عقول أناس، تقصر عن إدراك بطلان التسلسل، و يتعجب مرتين من عقل أشهر مشاهير العلماء بمصر في الأزمنة الأخيرة، الذي يزيد فلا يدرك توقف إثبات وجود الله، الذي هو إثبات وجودِ موجِدٍ للعالم، غير محتاج إلى إيجاد موجد، على إبطال تسلسل العلل الممكنة، المحتاجة إلى إيجاد الموجد.

[176] و إذا لم يكن تسلسل العلل باطلاً، في نظر الشيخ محمد عبده، فلا دليل له يثبت وجود الله.

نعم، إن الفيلسوف "كانت" أيضاً، لا يعترف ببطلان التسلسل، لكن له دليلاً خاصاًّ يتمسك به في إثبات وجود الله، و لا يتوقف على بطلان التسلسل، كما سبق منا شرحه، و جرحه.

و قد قلنا في الجرح: إن إله "كانت"، لا يكون واجب الوجود.

أما دليل الشيخ، الذي تمسك به، و ظن أنه كافٍ في الدلالة، و أعني به لزوم الرجحان من غير مرجح، لوجود العالم، لولا وجود الله، الذي أوجده، فهو إنما يلزم بعد التسليم ببطلان تسلسل العلل، و إلا أي.

و إن لم يكن تسلسل العلل باطلاً، فكل ما في الكون يجد علته المرجحة لوجوده، في سلسلة العلل غير المتناهية، من دون حاجة إلى وجود الله، و لا يلزم الرجحان من غير مرجح؛ فلم يفهم الشيخ أن القضاء على بطلان التسلسل، يهدم ما بقي له من التمسك ببطلان الرجحان من غير مرجح.

يحتاج إلى علة مكوِّنة، لكونه غير ضروري الوجودي، حتى يكون كائناً بنفسه من الأزل؛ و مثله يتساوى الوجود و العدم بالنسبة إلى ذاته، فلا يكون إلا حادثاً، بفضل موجودٍ آخرَ، يتقدم عليه في الموجودية، و يكون سبباً لوجوده، و لا يحدث له الوجود بدافعٍ من نفسهِ.

إذ لو كان له هذا الدافع، كان موجوداً من الأزل، و لم يكن حدثاً متأخراً في الموجودية، و لا يحدث له الوجود أيضاً بغير دافعٍ من نفسه، و لا من غيره؛ لأن هذا يكون رجحان جانب الوجود، مما لا رجحان فيه لأي جناب، أي يكون تناقضاً.

فثبت أن يكون وجود كل كائنٍ في العالم، بفضل موجودٍ آخرَ يتقدمه، و يرجِّح له جانب الوجود.

فهذه هي المقدمة الأولى، من دليل إثبات الواجب؛ و لا شك أنها لا تكفي في إثبات المطلوب، لاحتمال أن يكون ذلك الموجود المتقدم أيضاً محتاجاً إلى علةٍ، لكونه ممكن الوجود، كالمعلول الأول، لا واجبَه[177].

و هذه العلة الثانية، أي علة العلة، لو لم تكن واجبة الوجود، بل ممكنة، يتساوى لها الوجود و العدم، احتاج وجودها أيضاً إلى علة أخرى ثالثة...

فلو استمر الانتقال بين العلل من ممكن إلى ممكن، أي من محتاج إلى محتاجٍ، استمراراً لا ينقطع أبداً، بل تمتد سلسلة العلل المتقدمةِ، على وجود المعلولِ، المبحوث عن علة وجوده، إلى ما لا نهاية له، و لا تنتهي في علة لا يحتاج وجودها إلى علة موجدة، و هي الواجب؛ لزم أن يتوقف وجود أي موجود في الكائنات على وجود علل غير متناهية، أي على المحال، فلا يوجدَ.

و إنما بعد أن وجدت هذه العلل كلها، و انتهت سلسلة اللانهاية، أي و أمكن التناقض، يمكن<371> أن يوجد الموجود المطلوب وجودُه.

فمآل التسلسل، الذي يتوسل بإبطاله إلى إثبات الواجب، عبارةٌ عن تعليق وجود أي موجودٍ في الكائنات على المحال، الذي هو انتهاء ما لا يتناهى، أي التناقض؛ لو لم يكن الواجب موجوداً.

مع أن ذلك المطلوب المعلق وجوده على المحال موجودٌ، فيتبين من وجوده أن تسلسل العلل، و عدم انقطاع سلسلتها، لعدم وجود الواجب باطلٌ، و الواجبُ موجودٌ.

فهذا هو شق التسلسل، في دليل إثبات الواجب، الذي قال الشيخ محمد عبده عنه، أنه بقي محتملا لم يبطل إلى الآن.

و ليس يصح في الأذهان شيءٌ، * إذا احتاج النهار إلى دليل

هذا، مع أنا قد أبطلنا هذا التسلسل في بحث إثبات الواجب، بشكلٍ آخر فعليٍّ، و أوضحنا بطلانه بأمثلة.

و لننته الآن من إبطال الباطل، الذي هو بمثابة تحصيل الحاصل، و لنشتغل بتبيين ما يحتاج إلى البيان.

فنقول: أرجو أنه لم يبق شك للقارئ في بطلان التسلسل، الذي هو من البديهيات، عند أولى العلم و العقل؛ و لم يبق شكٌّ أيضاً، في أن برهان التطبيق قائمٌ على بطلانه، لو لم يكن بطلانه بديهياً، و لم يكن غيره من البراهين، و أن هذا البرهان صحيحٌ لا غبار عليه، و إن صحته، و حاسميته تمنع وجودَ لا متناهيَينِ، مختلفين بالزيادة و النقصان، كما تمنع وجود لا متناهٍ واحدٍ مرتب، أو غير مرتب؛ و إن كان بطلان المرتب، أبين من غير المرتب.

و مع هذا، فالبرهان كما قلنا فيما سبق قريباً، قائمٌ على بطلان القسمين كليهما؛ فيجب أن لا ينتقض في أي واحدٍ منهما.

لكنه منتقضٌ بمعلومات الله، التي لا شك في عدم تناهيها، كما لا شك في صحة البرهان المذكور، القاضي باستحالة أمور لا نهاية لها مطلقاً.

فكيف الجمع، و التأليف إذن بين هاتين الحقيقتين، المتضاربتين، اللتين لا يجوز أن يُشتبه في صحة أيٍّ منهما.

فالإشكال الوحيد هنا، في هذه النقطة، و المهم الوحيد، هو حلُّ هذا الإشكال، و قد عرفت جواب بعض العلماء.

و قال الفاضل السيلكوتي، في حواشيه<372> على "شرح المواقف": "إن معلومات الله، و مقدوراته، اللامتناهيتين، ليس لهما وجودٌ في الخارج، و لا في أذهاننا، فلا يجري البرهان فيهما، لفقدان شرطه، و إنما وجودهُ في علم الله؛ و هما متناهيتان فيه، لإحاطة علمه بهما، و اللامتناهي لا يحاط به؛ فإذا أحيط به، كان متناهياً.

و مثل هذا القول، يقال في مراتب الأعداد اللامتناهية، التي اشتهر إيراد النقض بها أيضاً على برهان التطبيق، لأنها غير موجودة في الخارج، و لا في الأذهان، و في علم الله تعالى متناهية، محاطةٌ به.

فأنت ترى أن علماءنا الأسلاف، الذين هم أدق تفكيراً، و أقوم بكثيرٍ، من أمثال الشيخ محمد عبده، يُضطرون أمام قيام البرهان على بطلان اللامتناهي، إلى التأويل في معلومات الله تعالى اللامتناهية.

و قد عرفت أيضاً تأويل المحقق الدواني، و دفاع الفاضل الكلنبوي عنه.

بل نقل عن المحقق الخيالي، صاحب التعليقات الدقيقة، القيمة، على شرح العلامة التفتازاني للعقائد النسفية، عند ذكر الإشكال بمراتب الأعداد الغير المتناهية، الداخلة تحت علم الله الشامل مفصلة.

كما في حواشي الفاضل السيلكوتي، على التعليقات المذكورة، (ص:187): [أن علمه تعالى الشامل، إنما يشمل ما لا يمتنع العلم به، كما أن قدرته الشاملة، إنما تشتمل على ما لا يمتنع وجوده؛ و إمكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة، ممنوعٌ].

و عززه الفاضل السيلكوتي، بقوله: [فإن قيل: فيلزم الجهل على الله تعالى.

قلت: الجهل، عدم العلم بما يصح تعلق العلم به، كما أن العجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تتعلق به، فتأمل].

و الفرق بين توجيه الخيالي هذا، و بين توجيه السيلكوتي، الذي نقلناه عن حواشيه، على شرح المواقف، أن علم الله تعالى على الثاني، يتعلق بغير المتناهي، فيجعله متناهياً؛ و على الأول لا يتعلق به، لأن غير المتناهي ليس له قابلية لأن يتعلق به العلم مفصلا.

و أنا أقول: فإن أبيت التأويلات المذكورة، و وصف علم الله بالإجمال، أو معلوماته بالتناهي، و لو في علم الله، الذي يلزم أن يكون هو المطابق لنفس الأمر؛ فقل: إن الشرط الأول، لبطلان أمور غير متناهية، المتفق عليه عند الفلاسفة و المتكلمين، كونها موجودة<373> بالفعل، و لا حاجة في الحقيقة إلى إبطال أمورٍ غير متناهية، لا وجود لها.

فلك إذن أن تقول -بعد تذكر هذا الشرط الضروري، الذي لا يمكن أن يعاب بكونه تخصيصاً للأدلة العقلية، كما عينا

---

[177] و إن شئت فقل: لكونه حادثاً كالمعلول الأول، محتاجاً إلى الإحداث، و الإيجاد، و لا فرق عندنا بين الحادث، و الممكن في الاحتياج إلى علة موجدة، بل لا شيء عندنا من الممكن، إلا و هو حادث.

على المشترطين بالترتيب-: إن وجود معلومات غير متناهية في علم الله، لا ينافي عدم وجود أمورٍ غير متناهية في نفس الأمر، و لا قيام برهان على استحالة وجودها؛ لأن علم الله يشمل المعدومات، حتى المستحيلات؛ و من هذا ينشأ كون معلومات أوسع من مقدوراته الخاصة بالممكنات؛ لكنه يعلم المعدومات على أنها معدومات؛ فما يكون غير موجودٍ في نفس الأمر، لا يكون موجوداً في علم الله؛ و إنما يكون معلوماً، و المعلوم أعم من الموجود.

لا يقال: إن مقدوراته أيضاً غير متناهية، فهي تكفي ناقضة لاستحالة وجود أمورٍ غير متناهية.

لأن لك أن تقول في الجواب: إن الحاصل من مقدورات الله، و الموجود منها بالفعل، لا يكون دائماً إلى متناهياً، و كون مقدورات الله غير متناهية، إنما يصح بالنظر إلى أن ما يتحقق منها فعلاً، لا يقف عند حد من حدود الكثرة، بل يزداد في كل آنٍ بما يخرج إلى ساحة الوجود من مقدورات جديدة.

و مع هذا، فالحاصل في كل مرحلةٍ، الخروج، و الازدياد، يظلّ متناهياً، و لا يمكن أن يبلغ الحاصل أبد الآبدين، إلى حد اللاتناهي، لئلا يلزم التناقض، و هو انتهاء ما لا ينتهي.

فإذا جمع القسم المتحقق من مقدورات الله، مع الأقسام الباقية، المعدومة حالا، أصبح المموع غير متناهٍ، و مقدورات الله الغير المتناهية الموجودة في علم الله، و التي هي عبارة عن بعض معلوماته مركبةٌ من ذلك القسم الموجود، و تلك الأقسام المعدومة، فليست هي بضارةٍ أيضاً لقضيتنا القائلة باستحالة وجود أمورٍ غير متناهية.

و بما ذكرنا في مقدورات الله تعالى، الموجودة في علم الله غيرَ متناهية، يجابُ عن مراتب الأعداد الغير المتناهية، الموجودة في علم الله؛ لأن علمه تعالى المتعلق بها، ينطوي أيضاً على أنها مستحيلة الوجود بالفعل، غيرَ متناهية؛ و أن الموجود منها دائماً يكون متناهياً، و يبقى عدم التناهي مع الباقي المعدوم<374>.

و قال الفيلسوف الفرنسي، المار الذكر "رونووي يه":
[إن كان أيّ عدد موجوداً حقيقياً، فهو متناهٍ؛ و إن كان غير متناهٍ، فلا يوجد في الخارج، و إنما يوجد في الذهن؛ بناءً على إمكان ضم واحدٍ في الذهن، إلى كل عدد، و لكن لا يكون مثل هذا العدد موجوداً حقيقياً].

فكأن الفيلسوف يسلم بوجود الأعداد اللامتناهية في الذهن، و إن لم يسلم بوجودها في الخارج.

و الحق: أن اللامتناهي لا يوجد في الذهن أيضاً، نعم، يكون في الذهن دائماً ضمّ واحدٍ إليه، لكن ضم واحد إليه على الدوام لا يكون حصولاً على اللامتناهي، لأن هذا الضم ينقطع بانقطاع قدرة صاحب الذهن، الذي لا يستطيع الاستمرار فيه إلى الأبد، و لو استطاعه، فلا يستطيع الوصول إلى نهاية اللاتناهي.

فعدم تناهي الأعداد، يماثل عدم تناهي الحادثات المستقبلة، و هو جائزٌ من غير نكير، لعدم كونه لا تناهياً حقيقياً؛ لتناهي كل ما خرج منها إلى ساحة الوجود.

فعدم تناهيها، إنما هو بانضمام كل ما سيوجد منها إلى ما وجد فعلاً؛ و مهما كثر الانضمام، و توالى، فلا بد من بقاء ما لم ينضم بعد؛ فهذا اللامتناهي، كما قلنا، مركب من الموجود، و المعدوم؛ بل اللامتناهي يبقى دائماً في جانب المعدومات.

و كذا الحال في مراتب الأعداد الموجودة في الذهن، فالموجود منها في الذهن فعلاً، يكون دائماً متناهياً، كما يكون ما وجد فعلاً من الحادثات المستقبلة متناهياً دائماً؛ إلا أن ما وجد من الحادثات المستقبلة في الخارج و الأعداد المرتبة في الذهن، لما لم يقف في حد، و أمكن دائماً انضمام حادثات جديدة، أو أعداد جديدة إليه، خيل إلينا كل من هذا الموجود الخارجي، و الموجود الخارجي الذهني، المتناهي في صورة اللامتناهي.

هذا، و قد جاء قول العالم التركي، مترجم "مطالب و مذاهب"، في الجمع بين تجويز تسلسل الحادثات في جانب الماضي، إلى غير نهاية، و بين نفي قدم العالم، و لو نوعاً؛ لعدم وجود النوع الكلي في الخارج، إلا في ضمن أفراده، و كون جميع أفراده الموجودة في الخارج حادثة؛ موافقاً لقول صدر الدين الشيرازي في "الأسفار الأربعة".

و هو، أي صاحب "الأسفار"، يؤكد بأنه لا وجود للكلي في الخارج، غير وجود جزئياته، و لا للكل غير<375> وجود أجزائه؛ فهما لا يوصفان إذن بالقدم، أو الحدوث؛ فلو وصفا، لكان الحدوث أولى بهما من الجزئيات الحادثة، أو الأجزاء الحادثة.

إلا أن هنا بحثاً، و هو أن المحققَين: الجلال الدواني، في شرح العقائد العضدية؛ و الكلنبوي، في حوشيه عليه، اعتبرا القول بتسلسل الحوادث الماضية، المتعاقبة إلى غير نهاية، أو بالأصح إلى غير بداية، قولاً بقدم العالم، بل الفلاسفة أنفسهم اعتبروه قدماً نوعياًّ، و عابه الصدر الشيرازي عليهم، و ادعى أنه من مخترعات متأخريهم.

و على كل حال، فاعتناء المتكلمين بإطلاق استحالة التسلسل عن شرط اجتماع الأمور المتسلسلة في الوجود، الذي اشترطه الفلاسفة، أجلى دليل على أنهم لا يجيزون تسلسل الحادثات المتعاقبة، المتراجعة إلى الماضي، و يعدونه مذهب القدم نفسه.

و من ناحيةٍ أخرى، لا شبهة في عدم وجود الكلي، عدا وجود جزئياته، كما ذكر الصدر الشيرازي، و الصدر التركي، مترجم "مطالب، و مذاهب".

فكيف يصير النوع قديماً، حال كون جميع أفراده حادثة؟

فهل المتكلمون أخطأوا، فتوهموا وجود الكلي؟

أم افتروا مذهب القدم على الفلاسفة؟

بل، أم افترى الفلاسفة على أنفسهم، كما ادعى الصدر الأول، مكبرهم المحامي عنهم، أكثر منهم أنفسهم[178]؟

فهذا إشكال معضلٌ، يجدر بكتابنا هذا أن لا يتخطى التنبيه عليه، ثم الاهتمام بحله.

فنقول -مستمدين من عون الله تعالى، و لسنا نحن من أولياء الحكمة، العارفين، الواصلين<376>، مثل الصدر الشيرازي، بل من عباد الله العاجزين، المذنبين، و لا يبعد عون الله عن أحقر عباده-:

إن تسلسل الحادثات المتعاقبة في جانب الماضي، إلى ما لا نهاية له، مع عدم اتصاف كل واحد من أفراد تلك الحادثات، التي تتألف منها هذه السلسلة اللانهائية، الممتدة نحو الماضي، و لا السلسلة نفسها، أي الكل، أو النوع الكلي، بالقدم -أما كل واحدٍ منها، فلكونه حادثاً،

[178] عجيب هذا الرجل، الذي لا يستهان بمقدرته العلمية، و لا بآثاره؛ و إنما يمقت غروره، و إعجابه بنفسه؛ فهو مثل ابن رشد، صديق الفلاسفة، و عدو المتكلمين، إلا أن الرجل صديق الصوفية أيضاً؛ فهو يقدس كلتا الطائفتين، فيقول: "أفلاطون قدس سره"، و "أرسطو قدس سره"، و "الشيخ الرئيس"، يعني ابن سينا "عظم الله تقديسه"؛ و ليس ابن رشد كذلك.
و جمع الصوفية في التقديس مع الفلاسفة، مما يثير الشبهة في مسالكهم.
ثم إن الرجل، على الرغم من قوله: [تباً لفلسفة لا تطابق الكتاب، و السنة]؛ ينحاز في كل جدالٍ قام بين الفلاسفة، و المتكلمين، إلى الفلاسفة، و يكافح المتكلمين، أليس بعجيب أن تكون مذاهب فلاسفة اليونان أكثر مطابقةً للكتاب و السنة من مذاهب المتكلمين.

مسبوقاً بآخر؛ و أما الكل، أو الكليّ، فلعدم وجوده غير وجود أجزائه، أو أفراده-؛ هذه الحالة، لجديرةٌ بأن يقضى العجب منها، و من كونها، لم تلفت تعجب القائلين بها، و دقتهم: سلسلة غير متناهية، في جانب الماضي، الذي يكون اللامتناهي فيه حقيقياًّ، فعلياًّ، غير مقيسٍ على اللاتناهي في جانب المستقبل.

تعتبر هذه السلسلة حادثة خالصة الحدوث، لا يعتريها القدم في أي ناحية من نواحيها؛ فكيف يكون ذلك؟

لا شك في أن هناك شيئاً غير متناهٍ، لا أول له، و لم يسبقه العدم، و لا يجوز أن يكون هذا الشيء، الذي لا نهاية له من جانب الماضي، و بعبارة أخرى، لا أول له، و لم يسبقه العدم، معدوماً؛ و لا أن يكون كل فردٍ من أفراد تلك الموجودات المتسلسلة، لأن كل فردٍ منها متناهٍ، مسبوقٍ بالعدم.

فماذا هو إذن؟

و مهما كان هذا الشيء اللامتناهي، فيلزم أن يكون قديماً، لأن اللاتناهي في جانب الماضي، أجلى إمارات القدم.

و كيف لا يكون قديماً، ما لا أول له، و لم يسبقه العدم، مع أن القديم: ما لا أول له، و لم يسبقه العدم؟

إلا أن هذا اللاتناهي، لكونه لا تناهي الأفراد الحادثة، و مجيء الحدوث إليها من مسبوقية كل واحد منها بآخرَ سابقٍ، يضمن عدم تناهي الأفراد المتسلسلة، هذا اللاتناهي، يلزمه أن لا يستلزمه القدم، بل يستلزمَ الحدوث.

فيا سبحان الله، و يا للعجب من لا نهايةٍ، أو بالأصح من لا بداية توجب القدم، و الحدوث معاً؛ كيف يكون لنا أن نحل هذه المعضلة، و نخرج من هذا المأزق؟

و مما يزيد في التباس الأمر على الناظر، أنه إذا لم يكن نهاية للموجودات المتعاقبة<377>، الماضية، فلا يصح أن يحكم على جميعها بالحدوث، لأن مدار هذا الحكم على أنا لا نجد واحداً منها، مهما توغلنا في الرجوع إلى الماضي، إلا و يسبقه موجود آخر، فكل الذي نجده كذلك، فهو حادثٌ، لكون غيره سبقه.

أما ذلك الغير السابق، فهو يخرج عن هذا الحكم الكلي، و يخل بكليته، و لا يتبين حظه من الحدوث، إلا بعد النظر في حاله، و في كونه مسبوقاً أيضاً بآخر سابق.

فكما أننا نجد في كل مرحلة من مراحل السلسلة مسبوقات بالغير، يكون من حقنا أن نحكم عليها بالحدوث، فكذلك نجد قبل تلك المسبوقات هذا السابق، الذي ليس من حقنا أن نحكم عليه بالحدوث، إلا بعد النظر في حاله.

و عند النظر فيه، و الحكم عليه أيضاً بالحدوث، لمسبوقيته بآخر، كأمثاله؛ يظهر ذلك الآخر الذي سبقه خارجاً عن الحكم، و جديراً بالقدم، أكثر منه بالحدوث، لكونه سابقاً، لا مسبوقاً.

فالقضية الكلية، القائلة بحدوث كل جزء من أجزاء السلسلة، ليست بكلية في الحقيقة، لأن مدار هذا الحكم كون تلك الأجزاء مسبوقةٍ بأخرى سابقة، فيلزم إذن كون الحكم بالحدوث مقصوراً على الأجزاء المسبوقة، و هي ليست كل أجزاء السللة، و إلا كانت متناهية، لوجود جزء سابق، قبل كل مسبوق.

بل نقول: ليس من حق أحدٍ إذا كانت الأجزاء غير متناهية، أي غير محصورة بحاصر من جانبيها، أن يحكم عليها في قضية محصورة، مسورة بأداة السور الكلي.

و كثير من الناس، الذين لم يفكروا في خطورة المعضلة، هان عليهم القول بالقدم النوعي، و التعزي بدعوى حدوث الأفراد، و أوحى هذا العزاء إلى بعضهم، كالصدر الشيرازي، و الصدر التركي، فكرةَ إنكار القدم بالمرة، و لو نوعياً، بحجة عدم وجود الكلي، إلا في ضمن الأفراد، التي هي بأسرها حادثة.

و هذا على الرغم من أن الجلال الدواني، قد فسر القدم النوعي، بـ: كون فرد من أفراد ذلك النوع، لا زال موجوداً، على طول الأزمنة الماضية؛ و مثّله: بدوام الورد أكثر من شهر، أو شهرين في حين أن فرداً منه لا يبقى بضعة أيام<378>.

و قد قلنا: نحن لا شك في أن هناك شيئاً لا نهاية له، في جانب الماضي، أي لا بداية له[179]، و لم يسبقه العدم.

و كيف يكون هذا الشيء، الذي لا نهاية له، و لا انقطاع في جانب الماضي، و لا مسبوقيةَ بالعدم، معدوماً بعدم وجودِ الكلي، أو حادثاً بحدوثِ الأفرادِ، و مسبوقيتها بالعدم؟

فهناك "موجبات القدم"، و "موجبات الحدوث" معاً، و معناه: أن هناك تناقضاً، و أن الإشكال أعظم مما يظنه المستسهلون.

فماذا حله، و قد سئم القارئ من انتظار الحل؟

و الآن نقول، و نبشر القارئ: بأن سلسلة كهذه، أعني سلسلة الحادثات غير المتناهية، في جانب الماضي؛ ليس لها وجودٌ، غير الوجود الوهمي، و لا نعني بقولنا هذا، أن المجموع الكلي معدوم، و الأفراد حادثة؛ بل الكلي، و أفراده، كلاهما لا وجود له.

إذ التسلسل في جانب الماضي باطلٌ، يبطله "برهان التطبيق"، و "برهان التضايف"، و غيرهما من البراهين؛ و يبطله ما فيه من المتناقضات، التي طالما أتعبنا الفكر في التأليف بينهما، و لم نقدر عليه؛ كما رآه القارئ، لأن المسألة مبنية على أساس فاسد، و لا غرو، إذا كان الفاسد يستلزم الفاسد، و المحال يستلزم المحال.

فـ "لا تناهي" الأفراد، في جانب الماضي، و "حدوثُها" جميعاً، ضدان، لا يجتمعان؛ فيجب أن يكون أحد هذين الأمرين باطلاً، و خلاف الواقع.

لأنه إذا كان الله، و لم يكن معه شيء من سلسلة الحوادث الماضية، اللامتناهية؛ و إنما ابتدأت السلسلة بعد الله، بطل عدم تناهي السلسلة، لكونها منتهية في جانب الماضي، إلى أول حادث لم يسبقه غير الله، و غير عدم السلسلة، و لكونها محصورة بين حاصرين من العدم السابق للحادث الأول، و العدم الذي يلي الحادث الأخير الحاضر.

و إذا كانت السلسلة موجودةً من الأزل، مع الله، من غير أن يكون لها مبدأ، بطلت دعوى حدوث السلسلة بجميع أجزائها.

و ما دام المعارض يتفق معنا في اعتراف بأن الله تعالى كان و لم يكن معه شيءٌ من سلسلة الحوادث الماضية، و إنما ابتدأت السلسلة بعد الله؛ فالباطل من قوليه المتضادين هو عدم تناهي هذه السلسلة<379>.

و كان موقف العالم التركي، أولى بالتنبه لهذه الحقيقة، لأنه لا يرضى أن يكون امتداد سلسلة الحوادث في جانب الماضي، رغم عدم تناهيها، مساوياً للامتداد التجريدي، لقدم الله، فيقطعها، قبل أن يصل امتدادها إلى حد امتداده، و ليس هذا إلا اعترافاً منه بتناهي سلسلة الحوادث.

---

[179] لأن النهاية في جانب الماضي، تكون بداية في المعنى.

و فضلاً عن هذا، فهو يعترف صراحةً بضرورة أن لسلسلة الحوادث بدايةً.

فكيف يأتلف أن تكون لسلسلة الحوادث الماضية بدايةٌ، و تكون أجزاء هذه السلسلة غير متناهية، أي لا نهاية لها في جانب الماضي؟

مع أن النهاية في جانب الماضي بداية، فينجر الأمر إلى إثبات هذه البداية، و نفيها معاً.

و دافع هذا العالم الكبير، القائل بجواز عدم تناهي سلسلة الحوادث الماضية، إلى كونه لا يرضى مساواة الامتدادين المذكورين، فيعترف لأحدهما البداية، رسوخ عقيدة المليين في قلبه، النافين لمجاراة أي شيء من الخلق، لقدم الخالق، فتجويز عدم تناهي سلسلة الحوادث في جانب الماضي.

و اشتراط أن يكون امتداد هذه السلسة غير المتناهية، ناقصاً عن الامتداد التجريدي، اللامتناهي لقدم الله؛ و لا سيما أن تكون لها بداية، ثم حدوث جميع أجزاء السلسلة، أمورٌ متناقضة.

فالأول منها: هو عدم تناهي السلسلة، يناقضه الثلاثة الأخرى، و ينقضه؛ لكنه أجاز وجود أمورٍ غير متناهية تجاه هذه الموانع، ثم لجأ إلى تجويز التفاضل بين اللامتناهيين، و أورد لهما مثالاً من معلومات الله، و مقدوراته، و هو خطأٌ ظاهرٌ، سواءً جاز التفاضل بين اللامتناهيين، أو لم يجز[180].

إذ يرد عليه: أن الذي اعترف به من نقصان امتداد السلسلة<380> عن الامتداد الآخر، التجريدي، بحيث ينقطع قبله، و ضرورة وجود مبدأ لها، ثم حدوث جميع أجزائها، لا بد أن تكون مانعةً عن عدم تناهي سلسلة الحوادث، و لا ينفع إزاء هذه الموانع جواز تفاضل اللامتناهيين؛ لأنه إنما يتصور نفعه، بعد تحقق اللامتناهيين اثنين خاليين عن موانع اللانهاية.

و لا صحة هنا للانهائية سلسلة الحوادث، و لا لقياسها على مقدورات الله اللامتناهية، التي تفضُلها معلوماته اللامتناهية، الموجودتان في علم الله؛ إذ لا يتصور مبدأ لوجود مقدوراته في علمه، و لا مقطع، كما لا يتصوران لمعلوماته.

و من أجل هذا، ترى الصدر الشيرازي يفترق في هذه النقطة عن العالم التركي، و يتصور طول سلسلة المخلوقات اللامتناهية، الماضية، مساوياً للامتداد التجريدي المتصور لقدم الله؛ فلا يُضطر هذا العالم الإيراني إلى القول بنوعين للامتداد اللامتناهي، مختلفين بالزيادة و النقصان.

و لا يلزمه انهيار "برهان التطبيق"، الذي يعترف بمتانته، كما يعترف العالم التركي؛ و الذي يقوم أساسه على بطلان لا متناهيين، مختلفين بالزيادة و النقصان.

و لا يكون تسلسل المخلوقات المتعاقبة إلى غير نهاية، في جانب الماضي باطلاً عنده، لكونه تابعاً لمذهب الفلاسفة، المجوزين للتسلسل في الأمور الغير المجتمعة في الوجود؛ و إن كان مذهبهم باطلاً في نفس الأمر، لجريان برهان التطبيق فيه أيضاً.

و كون القول بتخصيصه للأمور المجتمعة، تخصيصاً للأدلة العقلية، مبطلاً للبرهان، كما سبق بيانه.

فبين باطِلي الرجل مناسبةٌ تربط بعضهما ببعض، فهو لا يشوب باطله، أعني عدم تناهي سلسلة الموجودات الماضية، بما ينافيه من نقصان امتدادها عن امتداد آخر لا نهائي أيضاً، بله أن تكون لها بداية؛ كما قال به العالم التركي.

نعم، هناك منافٍ واحد، هو حدوث كل جزءٍ من أجزاء السلسلة.

و قد عرفت منا أن موجوداً يقترن مدى وجوده في جانب الماضي، بوجود الله، و لا يتأخر عنه، و لا يسبقه العدم، كما لا سبق الله.

إن موجوداً كهذا، أو سلسلة موجودات متعاقبة، لا بداية لها، و لم يسبقها العدم؛ لا تكون مخلوقة، و لا معلولةً، لعدم إمكان التأثير بالإيجاد، فيما لا بداية لوجوده، و لم يزل موجوداً.

و على فرض إمكان ذلك<381>، يكون هذا الموجودُ قديماً على الأقل، كما هو المعروف من مذهب الفلاسفة.

أما الجمع بين ادعاء: "أن العالم لا أول له أصلا"، كما أنه لا أول لوجود الله، و "لم يسبق جميعَ أجزائه العدم"، كما لم يسبق الله؛ و بين "عدم الاعتراف بقدم هذا العالم"، بناء على ادعاء كون كل جزء من أجزائه حادثاً، يسبقه جزءٌ آخر؛ و إرهاقاً لمذهب الفلاسفة على الاتفاق، مع مسلك الشريعة الإلهية.

فهذا أمرٌ اختلقته مخيلة الصدر الشيرازي، و تناقض أشد من التناقض، الذي وقع فيه العالم التركي.

لأن سلسلة الموجودات الماضية، في رأي الشيرازي، تحوز جميع ما يكون للشيء معه قديماً، كعدم التناهي في جانب الماضي، الذي هو عدم تناهٍ بالفعل، و عدم المبتدأ، لوجوده؛ و عدم مسبوقيته بالعدم؛ ثم لا يكون هذا الشيء قديماً!

فكما لا إمكان لهذا، لا إمكان أيضاً لحدوث سلسلةٍ لا أول لها؛ و إن كان لكل جزءٍ من أجزائها أولٌ، بأن سبقه العدم، فيلزم أن يكون أجزاؤها حادثةً، لكون كل منها مسبوقاً بالعدم؛ و أن تكون السلسلة قديمة، لعدم كونها مسبوقة به.

فلو قلنا: إن السلسلة أيضاً حادثةٌ، كما قال صاحب القول المختلق، بناءً على أنه لا وجود لها غير وجود أجزائها، و هي حادثةٌ؛ كان قولاً مصادماً بالبداهةِ، لأن ما لا أول له، غير ما له أول؛ و إن ما لا يسبقه العدم، غير ما يسبقه.

و القول الحق: أنه لا وجود لسلسلةٍ كهذه تجمع بين ما لا يجتمعان من موجبات الحدوث، و موجب القدم؛ فإن كان جميع أجزاء السلسلة حادثةً، وجبَ أن تكون السلسلةُ متناهيةً، لها بدايةٌ، مسبوقةٌ بالعدم؛ لتكون هي -أي السلسلة- حادثةً، كأجزائها.

و فضلاً عن هذا، فإن كانت سلسلة الحادثات الماضية، التي لا بداية لها، حادثة مخلوقة لله تعالى؛ فكيف خلقها غير مبتدئٍ لخلقها؟

إذ لا بداية لها، فهل بدأ خلقها من وسطها؟

و كيف يفهم هذا الرجل -أي الصدر الشيرازي، الذي قال: [تباًّ لفلسفة لا تطابق الكتاب، و السنة]- الحديث النبوي، القائل: «أول ما خلق الله القلم»، أو «أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر»؟

---

[180] على أن في القول بجواز الفضل بين اللامتناهيين خطأ آخر، إذ لا يمكن أن يكون المفضول مفضولاً، إلا بكونه ناقصاً، بالنسبة إلى الفاضل، و لا يمكن كونه ناقصاً بالنسبة إليه، إلا بانتهائه قبله، كما سبق.
فلا وجود لمتناهيين متفاضلين، و لا وجود أيضاً للامتناه واحد، إذ يجزئه برهان التطبيق إلى فاضل، و مفضول، و يبطلهما كما أبلطنا وجود لا متناهيين متفاضلين.
أما معلومات الله، و مقدوراته اللامتناهيتان، فقد عرفت الجواب عنهما.
و أما استشهاده بقبول اللامتناهيين المتفاضلين، في الرياضيات منذ "له يينج"، فتلك اللانهاية، لا نهايةٌ بالقوة، كما قال الفلاسفة، النافون للجزء الذي لا يتجزأ، أن كل جسمٍ يقبل القسمة إلى ما لا نهاية له؛ لكن هذه القسمة اللانهائية، تبقى في القوة، و لا تخرج إلى الفعل؛ و نحن ننفي، و البرهان ينفي وجود أمور غير متناهية بالفعل.

مع أنه لا أول لخلق الله في فلسفته، إلا و قبله أول آخر، لأن<382> سلسلة المخلوقات غير متناهية، و غير منتهية من جانب الماضي، إلى مبدإ، يبدأ منه خالقها أن يخلقها.

و قد سهل على ألسنة المعاكسين للمتكلمين، من أذناب الفلاسفة أن يقولوا بـ "سلسلة حوادث لا نهاية لها"، من جانب المبدأ، مع أن هذا مستحيل من وجوهٍ:

- فأولاً: يبطله برهان التطبيق، الذي تتساقط اعتراضات المشككين في صحته، دون الوصول إليه.
- و ثانياً: لا يتفق عدم تناهي السلسلة من جانب الماضي، مع دعوى حدوث جميع أجزائها.
- و ثالثاً: لا يمكن خلق هذه السلسلة، التي لا مبدأ لها.

و قد اجترأ ابن رشدٍ، من غير استحياءٍ، على أن يقول بهذا الصدد، ما معناه: "فلقدم سلسلة الخلق، التي لا أول لها مع الله، الذي لا أول له".

مع أن الضرورة القاضية بالاعتراف بموجودٍ لا أول له، لكونه واجب الوجود، حتى يستند إليه غيره من الكائنات الممكنة الوجود؛ هذه الضرورةُ غير قاضية بإشراك خلقه به، في أن يجب وجوده، و لا يكونَ له أول.

و لم يصح الحكم بعدم تناهي مقدورات الله تعالى، إلا على معنى أنها لا تقف عند حد من حدودِ ما يحصل منها في المستقبل، لا من حدود ما حصل منها في الماضي؛ لأن ذلك تناقضٌ، يوجب إثبات النهاية لما نهاية له، ليبتدئ منها الحصول.

و قد نقل صاحب "الأسفار"، (ص:497-501) -و إن لم يعتبر بما نقله-: عن كبيرين من قادته الفلاسفة المقدسين، تصديق ما نريد أن نقوله؛ فقد [كان أفلاطون يحيل وجود حوادث لا أول لها؛ لأنك إذا قلت حادثٌ، أثبتّ الأولية لكل واحدٍ؛ و ما ثبت لكل واحدٍ، يجب أن يثبت للكل].

و قال أرسطو -في جواب سؤالٍ أورده عليه بعض الدهرية، قائلاً: إذا كان المبدع لم يزل، و لا شيءَ غيرُه، ثم أحدث العالم؛ فلم أحدثه؟-: ["لمَ"، غير جائزةٍ عليه، لأن "لمَ" تقتضي العلة، و العلة محمولةٌ فيما هي علةٌ عليه، من معلل فوقه؛ فـ "لم" عنه منفية، فإنما فعل ما فعل لأنه جواد.

فقيل: فيجب أن يكون فاعلاً، لم يزل؛ لأنه جوادٌ، لم يزل؟

فقال: معنى "لم يزل"، لا أول له؛ و فعل فاعل، يقتضي أولاً، و اجتماعُ ما لا أولَ له، و ذو أول[181] في القول، و الذات محالٌ، متناقضٌ].

و قول أرسطو هذا يشهد لمذهب<383> حدوث العالم، الخالص، لا لما ادعاه المستشهد من حوادث لا أول لها، لأن فعل الفاعل يقتضي أن يكون له أول.

و من البراهين المبطلة لوجود حوادث غير متناهية في جانب الماضي، الذي هو عدم التناهي بالفعل، "برهان التضايف"؛ و هو من البراهين المعروفة، المبطلة للتسلسل.

و تقريره هكذا: لو وُجدت سلسلة موجوداتٍ، متعاقبة، غير متناهية في جانب الماضي، أي لا أول لها؛ فلا أقل من أن توجد بين تلك الموجودات، عند نسبة بعضها إلى بعض سابقية، و مسبوقية؛ و هما مفهومان، متضائفان، يستلزم وجود أحدهما وجود الآخر، بل يستحيل تصور أحدهما من غير تصور الآخر، فلا يمكن عقلاً وجود سابقية، من غير وجود مسبوقية تقابلها؛ و لا مسبوقية، من غير وجود سابقية؛ فإذا تسلسلت الموجودات المتعاقبة، متراجعةً نحو الماضي، يكون الموجود الأخير، الذي هو مبدأ السلسلة من جانب الحال الحاضر، مسبوقاً فقط، لا سابقاً، و الذي قبله، له سابقيةٌ بالنسبة إلى هذا الأخير، و مسبوقية، بالنسبة إلى الموجود الثالث، الذي تقدمهما؛ و كذا هذا الثالث، له سابقيةٌ، بالنسبة إلى الثاني، الذي بعده، و مسبوقية بالنسبة إلى الرابع الذي قبله، و هكذا دواليك.

فلكل من تلك الموجودات سابقية، بالنسبة إلى ما بعده، و مسبوقية، بالنسبة إلى ما قبله؛ إلا الموجود الأخير، الذي له ما قبله، و ليس له ما بعده، فله مسبوقية فقط، لا سابقية.

فلو ذهبت السلسلة في جانب الماضي إلى غير نهاية، و لم تنته في موجودٍ أول، له سابقيةٌ فقط، يقابل الموجودَ الأخير، الذي له مسبوقيةٌ فقط؛ لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين في السلسلة، و هو المسبوقية، زائداً على عدد المتضايف الآخر في السلسلة نفسها، و هو السابقية؛ و وجود أحد المتضايفين، بدون الآخر، كالمسبوقية من غير وجود سابقية تقابلها، و تكافئها محالٌ.

فإن قيل: إن الموجود الأخير الحالي، الذي يقال عنه إنه مسبوقٌ فقط، لا سابقٌ؛ سابقٌ بالنسبة إلى الموجود الذي سيعقبه، و يجيء بعده؛ فيتلافى بهذا نقصان عدد السابقيات.

قلت: كلامنا في عدد السابقيات، و المسبوقيات في السلسلة التي وصلت إلى اليوم الحالي، و تحققت فعلاً؛ فلو كان<384> ما تحقق وجودهُ من السلسلة إلى اليوم تضمَّن محالاً، منافياً لما توجبه قاعدة التضايف، لزمه أن لا يمكن تحققه؛ و هو خلاف الواقع.

و اعترض الشيخ محمد عبده، في كتابه المار الذكر، و صاحبُ "أم البراهين"، على هذا البرهان، بأن: [التكافؤ بين المضاف، و المضاف إليه، حاصلٌ في السلسلة غير المتناهية؛ فإن ما فرضته أول السلسلة، و هو المسبوق الأخير، مضائف للسابق عليه؛ فقد تحقق بينهما سابقية، و مسبوقية، متكافئتان.

ثم إن السابق عليه، مع ما قبله متضايفان، و بينهما سابقية و مسبوقية متكافئتان؛ و هكذا إلى غير النهاية، يكون التكافؤ بين السابقيات، و المسبوقيات.

و أما ما موهته بقولك: "ما قبل المسبوق الأخير، يتحقق في كل واحدٍ من الآحاد، سابقية، و مسبوقية، إلى غير النهاية؛ و يزيد المسبوق الأخير، بمسبوقيته"، فهو مغالطة.

إذ هذا التكافؤ الذي زعمته، فيما قبل المعلول الأخير، ليس تكافؤاً بين المتضائفين، لأن المتضايفين إنما هما اللذان يتحقق بينهما الإضافة، على ما قررنا؛ و ليس سابقية ما قبل المعلول الأخير مضايفة لمسبوقيته هو، بل مضايفة لمسبوقية المسبوق الأخير؛ فلا يزيد عدد المتضايفات، بل اثنان، اثنان؛ حيث ما انتهت إلى أن لا تنتهيَ؛ فأين الاستحالة؟].

و أنا أقول: كما يقتضي التكافؤ في سلسلة المتضايفات، أن يكون لكل مسبوق سابق يجاوره، مما قبله؛ فمن حق التكافؤ أيضاً اقتضاء أن يكون مجموع عدد السابقيات في السلسلة، مساوياً لمجموع عدد السابقيات.

كما إذا كانت السلسة متناهية، و فرضنا آحادها عشرة، أو مائة، أو غيرهما؛ فيوجد بجنب كل مسبوقٌ سابقٌ مما قبله، و يكون مع هذا مجموع عدد المسبوق في العشرة تسعة، و عدد السابق أيضاً تسعة، و يكون عدد كل من المسبوق، و السابق في المائة تسعة و تسعين؛ فيتكافأ

[181] الظاهر، و "ذا أول".

مجمـوع السـابقيات، مع مجمـوع المسـبوقيات، بما في السـابق الأول من السـابقية فقـط، الـتي يقابلها ما في المسبوق الأخير من المسبوقية فقط، بعد أن كـان في كل واحدٍ من الآحاد المتوسطة سابقية، و مسبوقية معاً.

أما إذا كـانت آحـاد السلسـلة غـير متناهيـة، فكل ما عـدا المسبوق الأخير فيه سابقية، بالنسـبة إلى<385> ما بعـده، و مسبوقية بالنسبة إلى ما قبلـه، و في المسـبوق الأخـير مسـبوقية فقـط؛ فيزيد مجمـوع عـدد المسـبوقيات في السلسلة بواحدة على مجموع عدد السابقيات.

و منشأ هـذا التفـات عـدم وجـود أول، يكـون فيه سـابقية فقط، بسبب عـدم تنـاهي السلسـلة في جـانب الماضـي، الذي هو منشأ البطلان.

و لا يقال على جوابي هذا: فليكن هـذا التفـاوت بين عـدد السـابقيات، و المسـبوقيات، من خـواص السلسـلة غـير المتناهية التي لا تكون السلسلة المتناهية مقياساً لها.

لأني أقول: لو ثبت وجود نـوعين من سلسـلة الموجـودات متناهٍ، و غير متناهٍ، كان وجه للقول بخاصة لغير المتناهي يختلف فيها عن المتناهي...

لكنا نحن الآن بصدد النزاع في وجود سلسلة غير متناهية، فـالعقول على هـذا أن يكـون سـبب التفـاوت في عـدد السـابقيات، و المسـبوقيات، بطلان السلسـلة غـير المتناهية لا كونه خاصة لها.

نعم، إذا اعتُـبر التضـايف بالسـابقية، و المسـبوقية، في السلسـلة بين جـزأين، جـزأين، من آحادهـا، كما فعل الخصمُ، فجُعل المعلـول الأخـير، مع ما قبله زوجـاً مؤلفـاً من سابقٍ، و مسبوقٍ؛ و جعل المعلول الثالث، مع ما قبله، أي المعلـول الرابـع، زوجـاً ثانيـاً، مؤلفـاً من سـابقٍ، هو الرابـع، و مسـبوقٌ، هو الخـامس، و هكـذا دواليـك؛ حصل التساوي في السلسلة غير المتناهية أيضـاً بين مجمـوعي عدد السابقيات، و المسبوقيات.

لكن تقسـيم السلسـلة إلى الأزواج، و حصر السـابقية، و المسـبوقية فيما بين جـزأي كل زوجٍ، مع التغاضي عن السابقية، و المسبوقية، بين الجزء الثـاني من كل زوجٍ، و بين الجزء الأول من الزوج الذي يليه؛ تحكمٌ.

فـالحق، تعميم السـابقية، و المسـبوقية، بين كل واحـدٍ، واحدٍ، من أجزاء السلسلة، لا بين جـزأين، جـزأين منهـا؛ و عند ذلك يزيد عـــدد المســبوقيات بواحـــدٍ على عـــدد السابقيات، كما قلنـا؛ و يظهر الخلل في نظـام السلسـلة المتضايفة الأجزاء.

على أننا إن لم نمنع تقسيم السلسلة إلى آحـادٍ اعتباريـة، مؤلفة من اثنين، اثنين؛ أحدهما سابقٌ، و الآخر مسبوقٌ؛ و كففنا عن محاســبة السـابقية، و المسـبوقية<386> بين الآحـاد الحقيقيـة، فلنا أن ننقل الكلام إلى ما بين هـذه الآحاد المزدوجة من الـترتيب؛ و لا بد أن نجد في كل منها سابقية بالنسبة إلى الزوج المتـأخر، و مسـبوقية بالنسـبة إلى الـزوج المتقـدم، إلا الـزوج الأخـير، المؤلف من المعلـول الأخير، و ما قبلـه؛ ففيه مسـبوقية فقـط، و به يـزداد عـدد المسـبوقيات في سلسـلة الأزواج بواحـدٍ على عـدد السـابقيات، إن لم تنته السلسـلة إلى زوجٍ أول، لا زوجٍ قبلـه، حـتى يتكافأ ما فيه من السـابقية فقـط، مع الزوج الأخير، الذي فيه المسبوقية فقط.

و مما ينفي وجود حوادث غير متناهية في جانب الماضي، أنه لو فرضنـا وجـود ذلـك، قبل وجودنا الحـالي، لـزم أن يكـون وجودنـا، و وجـود سـائر الموجـودات الحالية محـالاً، لعـدم إمكـان أن يجيء دورُ وجودنـا، و وجـود سـائر الموجودات الحالية، بانتهاء سلسلة الموجودات المتعاقبة، اللامتناهية، التي تقدمتنا؛ و فضلاً عن وجودنا الحالي، فلا يمكن وجـود أي موجـودٍ قبلنـا، في أي مرحلة من مراحل الماضي، مهما توغلنا في الرجوع إليه للزوم مرور الحصة اللانهائية من السلسلة، قبل تلك المرحلة.

فيلـزم أن يتقـدم ذلك الموجـود موجـوداتٌ غـير متناهيـة، مانعة عن مجيء دور وجـوده؛ لأن مجيء دور وجـوده بعد تلك الموجودات المتقدمة، اللامتناهية، معنـاه انتهـاء ما لا يتناهى، و أنه تناقضٌ محال.

مثلاً، لو وجد موجــودٌ قبلنا بمائة ألف ســنة، أو مائة ألف مليون سنة، أو أكثر؛ لزم أن يتقدمه وجودُ موجـودات غـير متناهيـة، و أن لا يجيء دورُ وجـود ذلك الموجـود، بانتهـاء تلك الموجــودات اللامتناهيــة، المتقدمة عليــه؛ فلا يمكن وجود أي موجودٍ لا في الحال، و لا في الماضي.

هذا، و كنت أظن أنني كاشف هذا البرهـان أيضـاً، الـذي لا أرتاب في قوته الحاسمة.

ثم صادفته في "مرقاة العلوم"، لعـالم الهند الكبـير محمد أنور شاه الكشميري، و هو يشـير إليه في قوله (ص:61): [و العجب، ممن يقول: "إنه إذا صعدنا من الحادث اليـومي إلى الماضي، لم يتناه؛ و إذا نزلنا من الماضي إلى الحال، تناهى؛ و المسافة واحدة].

و قوله (ص:51): [بقي أن ما كان، غير متنـاه؛ كيف وصل بالانقضــاء إلى الحــادث اليــومي، و لا فــرق بين<387> المستقبل، و الماضي، في خروج الجملة إلى الوجود، و لا ينتقض بقـــدم البـــاري، فإنه لا يمضي عليه زمـــانٌ في الواقع؛ فإنه وجودٌ في مقابلة العدم، لا يمضي عليه جـزءٌ، فجـزءٌ، من الزمـان؛ بل هو تـوهمٌ من الـذهن، بخلاف ما يخرج إلى الوجود شيئاً فشيئاً].

ثم رأيت هذا البرهان معزواً إلى المتكلمين، في "أسفار" الشيرازي، مع ما زعمه جواباً عليه.

قـال: [الحجة الثانية لهم، في إثبـات حـدوث العـالم: أن الحوادث في الأزل، لو كانت غير متناهيـة، لـزم أن يكـون وجـود كل واحـدٍ، يتوقف على انقضـاء ما لا يتنـاهى من الحوادث...]، الخ.

ثم قال: [و الجواب: أنكم ماذا تعنون بهذا التوقف؟

فـإن عـنيتم به المفهـوم، المتعـارف، و هو الـذي يفـرض كونه معدوماً، أنه يتوقف وجـوده على كـذا؛ فـالممتنع من التوقف على غير المتناهي، ما يكون الشيء متوقفاً على ما لا يتناهى، و لم يحصل بعد؛ و ظـاهرٌ أن الـذي لا يكـون وجودهُ إلا بعد وجود ما لا يتنـاهى في المسـتقبل، لا يصح وقوعه.

فأما الماضـي، فلم يكن وقت، أو حالـة، كـان فيها الغـير المتناهى، الذي يتوقف عليه الحـادث معـدوماً؛ فحصل بعد ذلــك، و حصل بعـــده الحـــادث؛ إذ ما من وقتٍ إلا كـــان مسبوقاً بما لا يتناهى، و لا يأتي مما يتوقف على حركات، إلا و يتوقف على ما لا يتناهى.

و إن عنيتم بهذا التوقـف، أنه لا يقع شـيءٌ من الحـوادث، إلا بعد ما لا يتناهى؛ فهو نفس محل النزاع، مثبتاً لنفسه؛ فــإن جَعْــلَ محل الـنزاع مقدمــةً مسـتعملةً في إبطــال نفســها، أو إثبــات نفســها، من قبيل المصـــادرة على المطلوب].

و في الرد على جوابه: يمكننا أن نختـار أيـاًّ من الشـقين، اللذين ذكرهما، و لسنا نصادر على المطلـوب، عند اختيـار الشق الثـاني، كما زعمه المجيب؛ و إنما هو نفسه يصـادر عليه، في جواب الشق الأول.

حيث يقــول: [إذ ما من وقتٍ، إلا كـــان مســـبوقاً بما لا يتناهى].

و قد استبان للقارئ من تقريرنا، أن الحجة أظهر من أن يشتبه في صحتها، بمثل هذه التوهمات المسرودة.

فقولنا -في نفي حوادث لا نهاية لها، في جانب الماضي-: "كيف مضى، و انقضى ما لا نهاية له من الحوادث، قبل الحادث الحالي، أو الحادث الماضي الفلاني"؛ قولٌ بلزوم<388> انتهاء ما لا يتناهى، الذي هو تناقضٌ صريحٌ.

فنحن نستند في إبطال قولكم، إلى ما فيه من التناقض، لا إلى المصادرة على المطلوب.

و صاحب "الأسفار"، يزعم كأننا عندما نفينا حوادث لا نهاية لها، في جانب الماضي، أي لا أول لها؛ لم نجد متمسكاً لنا، فتمسكنا بنفس محل النزاع؛ مع أننا قلنا لا يمكن أن تتقدمنا حوادث غير متناهية، فهذا محل النزاع.

ثم قلنا: فلو تقدمتنا حوادث غير متناهية، لما جاء دورنا في الوجود، و إلا لزم انتهاء ما لا يتناهى؛ و هو خلفٌ؛ فهل هذا مصادرةٌ على المطلوب؟

فإن تمسك المجيب، بالأمر الواقع، الذي هو مجيء دورنا في الوجود؛ فالمصادرة تقع من جانبه؛ لأن مجيء دورنا، لا يدل على تقدم حوادث غير متناهية علينا؛ بل يدل على عدم تقدمها، كيلا يلزم مُضيُّ أدوار ما لا يتناهى من الحوادث قبله، الذي هو انتهاء ما لا يتناهى؛ و الذي هو التناقض المحال.

و من العجب، أنه يفرق بين توقف وجود الحادث في المستقبل، أي قبل وجوده، على حصول ما لا يتناهى؛ و بين توقف وجوده في الماضي، أي بعد وجوده عليه؛ فيسلّم بامتناع وجوده على التقدير الأول، و لا يسلم بامتناع وجوده على التقدير الثاني.

و الذي تمسك به في الفرق بين التقديرين، كون الحادث المتوقف على حصول أمور غير متناهية، معدوماً في الحال، على التقدير الأول؛ و موجوداً على التقدير الثاني.

لكنا إن كنا نتكلم على التقدير الثاني، أي عن الحادث الماضي، أو الحالي، الموجودين؛ و اللذين سبق وجودَهما وجودُ أمور غير متناهية، فكل منهما قد كان قبل وجوده معدوماً، كما في التقدير الأول؛ الذي يسلم المجيب بامتناعهث.

فنحن نتكلم عنه، و نقول: كيف خرج هذا المعدوم إلى الوجود؟

و كيف جاء دور وجوده، إن كان مجيئه مقدراً، بعد وجود أمورٍ غير متناهيةٍ؟

و من هذا قال الكشميري: [و لا فرق بين المستقبل، و الماضي، في خروج الجملة إلى الوجود]؛ كما سبق نقله آنفاً.

و أصل الضلال، في هذا المبحث، عدم معرفة أناس معدودين من العقلاء مثل صاحب "الأسفار"، و غيره، أن لا إمكان لخروج ما لا يتناهى إلى الوجود فعلاً؛ لا مجتمعاً، و لا متعاقباً<389>؛ في الماضي، و لا في المستقبل؛ فكل ما خرج، و يخرج إلى الوجود، فهو متناهٍ.

و أنت ترى علماء الغرب، يسمون الله تعالى بـ "اللامتناهي"؛ و معنى هذه التسمية، أن ما سوى الله متناهٍ.

فعدم التناهي في الماضي، الذي هو اللاتناهي فعلاً، خاصٌّ لله تعالى؛ و في معناه عندنا "القديم".

و قد سبق منا في الباب الأول: أن وجوب الوجود، الذي هو الوجود من غير علة موجدة، و يساوقه "القدم" عندنا؛ لا يلائم عقل البشر مطلقاً؛ و إنما اعترفنا به لله، ضرورة الحاجة إلى قطع تسلسل العلل الممكنة لوجود الكائنات.

و عدم التناهي في الماضي، الذي هو عدم التناهي بالفعل، و الذي هو المعترَف به لله تعالى خاصةً؛ من لوازم وجوب وجوده؛ و هو أي عدم التناهي بالفعل، بمعنى أنه لا بداية له؛ ما كان يقبله عقولنا نحن المتناهين؛ و ما كنا نعترف به لله أيضاً، لو أمكننا إيضاح وجود الموجودات، التي لا بد أن يكون لوجودها بداية؛ من غير حاجةٍ منا إلى الاعتراف بوجود موجودٍ واحدٍ على الأقل، لا بداية لوجوده.

و لنختم هذا المبحث العظيم، بقول الله سبحانه و تعالى في كتاب: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[الحديد:3]<390>.

هامش: ملحق بـ (ص:30):

أخرناه عن محله إلى آخر الجزء، لطوله المحوج إلى وضعه في مكان مستقل.

اعلم أن مسألة الجبر، و القدر، التي اشتغلت بتدقيقها في هذا الكتاب، و قبله في كتاب مفرد لها، أسميته "تحت سلطان القدر"؛ أوقعت علماء زماننا، و فيهم من أجلّ منزلتهم في العلم، و الفهم، و أصالة الرأي، و من لا أقيم لهم وزناً، مهما كان مركزهم عند الناس ... أوقعتهم في حيص بيص.

و ذلك بسبب دعاية الأجانب عن الإسلام، ضد عقيدة الإسلام القديمة في هذه المسألة، أو على الأقل، ضد عقيدة أهل السنة فيها؛ و أعني بها عقيدة الإيمان بالقدر، بمعناها الحقيقي، المنتهي إلى الجبر؛ تلك الدعاية، المدعية كونها سبب تأخر المسلمين...

و أظن أن الشيخ محمد عبده، كان أشد الناس تأثراً بهذه الدعاية، و إسراعاً إلى السعي لتغيير عقيدة الإيمان بالقدر، حتى أثني علي بأنه "فيلسوف الحرية"؛ كما ذكره صديقنا الدكتور عثمان أمين؛ و سبب التلقيب قوله بحرية الإنسان في إرادته.

و كان هذا الثناء في محله، لو كانت للإنسان حريةُ الإرادة، بمجرد قول الشيخ محمد عبده إنه حر، لكن الشيخ المثنى عليه ليس له تحرير الإنسان، إن لم يكن هو حراًّ في نفس الأمر.

و غاية ما فعله، أنه غيَّر عقيدة الإيمان بالقدر في الذين اتخذوه قدوةً في الدين، و جعلهم يتوهمون في الإنسان مشيئة غير تابعة لمشيئة الله، مع أن الله تعالى يقول: ﴿وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[الإنسان:30].

و نحن نقابل دعايات الغربيين، ضد عقيدة الإيمان بالقدر الإسلامية، بل الملية مطلقاً، المنتهية إلى الجبر؛ بكون مذهب أكثر الفلاسفة الغربيين الجبر.

و قد ذكرناهم بأسمائهم في "تحت سلطان القدر"، (ص: 238)، نقلاً عن كتاب الكاتب الكبير، التركي، أحمد نعيم بك.

و ذكرنا من قبل نقلاً عن المحاضرة المنتشرة في (مجلة القضاء الشرعي المصرية)، للأستاذ حسين رمزي، أستاذ علم النفس بالجامعة: [أن الإنسان في مذهب علمائنا هذا العلم مسيّرٌ، لا مخيّر]<391>.

أما السبب الدافع إلى ولوع الناس بالانحراف عن عقيدة الإيمان بالقدر، الذي ابتدأ في عهد المعتزلة، و تجدد في الأزمنة الأخيرة، بتأثير الدعاية الغربية؛ فمنقسم إلى قسمين:

دافعٌ ديني، يعم المولعين قديماً، و حديثاً؛ و هي إشكال مسؤولية الإنسان عن أفعاله في الدنيا و الآخرة، إذا كان مجبوراً في تلك الأفعال.

و هو دافعٌ قويٌّ، مبنيٌّ على إشكال قوي؛ نعترف بهما، و نثبت في عقيدة الإيمان بالقدر، على الرغم منهما، و لا ننحرف مع المنحرفين؛ و فيه سرّ غموض المسألة، إلى حد أنها تستعصي أبدياً على الذين يحاولون حل مشكلتها، و ربما يخيل إليهم أنهم حلّوها، و ما هم بحالّين؛ بل حالين منحرفين عن عقيدة الإيمان بالقدر، و ظانين انحرافهم حلاً.

و دافعٌ اجتماعيٌّ، خاصٌّ بأصحاب العقليات الجديدة، المتأثرين بدعاية الغربيين ضد عقائد الإسلام؛ و هو ظنهم بأن عقيدة الإيمان بالقدر المنتهي إلى الجبر، تثبط الهمم، و تسوق الإنسان إلى التعطل، و التكاسل.

و لكن هذا الدافع إلى الانحراف عن عقيدة الإيمان بالقدر، جديرٌ بأن يكون دافعاً عند العامة، و أصحاب العقول البسيطة؛ لكونه مبيناً على الغلط في التصور، كما سيجيء توضيحه؛ و إن لم يسلّم كثيرٌ من علماء زماننا -و فيهم من يجل الناس، و من أجله- عن هذا الغلط الفاحش.

و لكون الدين مبنياً على الغلط، لم يشتغل به قدماء المنحرفين عن عقيدة الإيمان بالقدر، و أعني بهم المعتزلة.

و من العجب، أن القدماء لم يغلطوا في اختيار الدافع، و لم ينكروا أنهم منحرفون عن عقيدة الإيمان بالقدر؛ و المعاصرون لما غلِطوا في اختيار الدافع، غلطوا في ظنهم بأنهم غير منحرفين.

ثم اعلم أيها القارئ، الطالب لإدراك الحقائق، الصادق الرغبة في إدراكها، غير المتكبر عن قبول ما لم يتنبه له من تلقاء نفسه، إن مسألة أفعال العباد عند تصويرها، بما يتجلى فيه الإيمان بالقدر، الذي اعتنى بشأنه الإسلام، لا مغالاة إذا قيل: ليس في مسائل العلوم أعوص منها.

و إني لم أفعل في زهاء ثلاثمائة صفحة من كتابي "تحت سلطان القدر" <392> -و هي كل الكتاب- إلا شرح هذا العوص.

حتى قال لي أحد علماء الأزهر، في مجلس، جمعتني و إياه المصادفة: "هدمت، و لم تبن"؛ و غيري ظن أنه بنى؛ فعلل نفسه، و قد رأيته يهدم فيما بنى، حقيقة الإيمان بالقدر، و بُعده، فهدمتُ ذلك البناء، الذي يتضمن الهدم، و يستند إلى شفا جرف هار.

كنت حين كنت في تركيا ماتريدياً، في مسألة أفعال العباد، كسائر علماء بلادنا؛ و كنت أعرف فضيلة صديقي الشيخ زاهد أيضاً، ماتريدياً مثلهم.

ثم تقرر في نظري رجحان مذهب الأشاعرة في هذه المسألة -غير ناحية الترجيح بلا مرجح-؛ على عكس التيار العصري، المتوجه، نحو ترجيح المذاهب المضادة لمذهب الأشاعرة؛ حتى شرعت في تأليف "تحت سلطان القدر"، و أنا في تراكيا الغربية اليونانية، ثم انتقلت إلى مصر، و انتهيت فيها من تأليفه.

و كنت كلما اجتمعت مع فضيلة الصديق، و دار الكلام حول المسألة التي ارتأيتُ فيها الرأي الأخير، وجدتهُ يخالفني، و كان لا يرغب في إطالة المباحثة، حتى قال لي مرةً: "لا تتعب نفسك، لترجعني عن رأيي، فهو محالٌ".

و قد ظننت في إبان الأمر، أنه يدافع عن المذهب الماتريدي، ثم رأيته معجباً بمذهب إمام الحرمين، الذي انتقدته في "تحت سلطان القدر"، غائباً عليه اضطرابه، و كونَه يخالف المعتزلة في الظاهر، و يوافقهم في المعنى؛ و لم يبق فضيلته مصراً على مذهب إمام الحرمين، فكنت أقول: "لعله أثّر فيه ما كتبته في نقده".

و الآن أجده قدرياً صريحاً، و قد سمعته يقول: "إن مذهب المُعتزلة القدرية، الذي انقرض رجاله، ما زال يعيش في هذه المسألة، تحت اسم الماتريدية، و في بعض البلاد باسم الشيعة الإمامية.

فكنت أفهم منه أنه يفضِّل ما في الاعتزال من التفويض الخالص، على اضطراب الماتريديين، و أشباههم من الباحثين عن أمر بين أمرين؛ فهو معتزليٌّ، أي قدريٌّ، قائلٌ باستقلال العباد في أفعالهم الاختيارية، في حين أني أشعريٌّ، قائلٌ بالجبر المتوسط، أي الجبر في أفعالهم، بواسطة الجبر في إرادتهم.

فكأنا لما خرجنا من تركيا الماتريدية، ذهبت أنا مشرِّقاً، و ذهب فضيلته مغرِّباً.

و كان لإصراري على الانهماك في تدقيق هذه المسألة، كتابةً، و مذاكرةً؛ ذلك الذي يستغربه فضيلته، و يأباه؛ مدخلٌ في تغريبه.

و من فروق ما بيني و بينه: أني كتبت في جديدي، و لم يكتب هو؛ بل انحصر إختلافه معي في مجالسنا؛ و مع هذا، فلم يكن الأمر سراً بيننا، غير جائز الإفشاء، و لا ذكرُ اسمه عند نقد رأيه، منافياً لاحترامي له، و إعجابي بسعة علمه[182]، و قوة جهاده ضد المبتدعة، الذين يتزعمهم ابن تيمية، و تلميذه ابن القيم، و محاربته للأزهر الجديد، الزائغ عن الأزهر القديم، أزهر الأستاذ الأكبر المراغي، و دفاعه القيم عن مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة، و صاحبيه ضد المعتدين عليهم، من متعصبي الشافعية، مثل: إمام الحرمين، و الفخر الرازي[183] <394>.

و قد يتعجب علماء بلادي من أني أصبحت جبرياً، و اعتزل الشيخ زاهد ...

و مع هذا، فإني لا أظن أولئك العلماء، الذين اتخذ مصطفى كمال بلادهم مسرحاً للانقلاب اللاديني، فصبروا عليه؛ يرون أنفسهم في موقف، يعيِّرونني بجبرية الأشاعرة، و فضيلة صديقي الشيخ، باعتزال الماتريديين، أو اعتزال إمام الحرمين.

و يختلف رأي فضيلة الشيخ زاهد أيضاً عن رأيي: في تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض؛ لأنه يميل فيه أيضاً إلى قول المعتزلة، أو قول ابن تيمية، و ابن قيم الجوزية، اللذين يطيلان ألسنة الطعن، و التشنيع إلى

---

[182] و أنا الذي اخترت فضيلته في عهد مشيختي وكيلاً للدرس، ذلك المنصب الذي لا يكون مثيله في مصر منصب وكيل مشيخة الأزهر، بل منصب المشيخة الأزهرية نفسها؛ و لا أقول ما ذكرته من أني اخترته لوكالة الدرس امتناناً عليه، بل مباهاةً به المعاصرين من مشايخ الإسلام.

[183] أما كتابه: "تأنيب الخطيب"، ثم "النكت الطريفة"، الجديران بأن تباهي بهما معاهد الفاتح، بدار الخلافة السابقة، معاهد الأزهر، بمصر الأخيرة؛ حيث كان مؤلف هذين الكتابين الجليلين خريج معاهد الآستانة، ثم مدرس طبقات الفقهاء، و المحدثين بها؛ إلى أن ألغي مصطفى كمال تلك المعاهد، و هاجر المؤلف إلى مصر.

و على عواتق ناشري "تاريخ بغداد"، بمصر، و مساعديهم، من أذناب العلماء، إثم افتضاح سلف المسلمين، من علماء الحديث، مثل الخطيب، و من روى عنهم بأكاذيب يحمر منها محيا الإسلام الناصع.

الحاصل: أني أعترف، و أعد هذا الاعتراف من أوجب ما وجب علي، في تقدير الفضائل، و الكمالات لأهلها؛ بأن صديقي الشيخ زاهد أبقاه الله للإسلام و علمائه، غواصٌ منقطع النظير في البحرين المحيطين، اللذين هما: علم الحديث، و الفقه؛ و اللذين امتاز بهما الإسلام على جميع الأديان، و علماؤه على علمائها في ضبط، و تحقيق الحقائق الدينية، فأصبحا -أي العلمان، و علماؤها- أكبر معجزات محمد ﷺ، و أدومها، بعد معجزة القرآن، و أشمل منها، نظراً إلى أن إعجاز القرآن يخص فهمه بالعرب، و فهم معجزة علمي الفقه، و الحديث يعم كل ذي عقل، و إنصاف.

ثم أقول: إن هذا الشيخ العلامة، أخطأ في مسألة القدر، و ما كان له أن لا يخطئ، كما لا تعدم الحسناء ذاما؛ و إني صديقه، لا أهدي من أحب إلى الحق، ﴿و لكن الله يهدي من يشاء﴾.

الأشاعرة، نفاة التعليل، و اللذين يتعقبهما فضيلته في الأكثر.

و قد يقع الإنسان تحت تأثير كلمات من يكافحه، لكثرة اتصاله بها؛ و لم أحمل مذهبه في التعليل على مذهب الماتريدية، القائلين بـ "تعليل أفعال الله تعالى، بالحكم، و المصالح"؛ إذ لا فرق بين الحِكم، و الأغراض، ما دامت الأفعال التي تبنى عليهما، و تعلل بهما.

فالحكمة الدافعة إلى فعل كذا، غرضٌ للفاعل قطعاً من ذلك الفعل؛ و إنما الفرقُ بينهما لفظيٌّ فقط؛ و قد سبق تحقيق هذا المبحث بجميع نواحيه.

******* ******* ******* ******* ******* ******* *******

كتبت ما ذكرته إلى هنا، قبل الاطلاع على كتاب "اللمعة"، للشيخ إبراهيم الحلبي المذاري، المتوفى في (1190)، المعروف بأستاذ راغب باشا؛ ثم اطلعت عليه و هو مطبوعٌ، في (1358)، أي بعد طبع كتابي "تحت سلطان القدر" بست سنين، مع تعليقات عليه، لفضيلة صديقي الشيخ زاهد، الذي كنت أظن أنه لم يكتب في المسألة، التي كتبت فيها، و أطلت.

فإذا بفضيلته يعرِّضُ بمذهبي فيها، في كلماتٍ قصيرةٍ لاذعةٍ، من غير تصريح باسمي<395>، و اسم كتابي.

و لا شك أن مذهبي، لا سيما مذهبي في مسألة دينية، أهم عندي من نفسي؛ و التعريض به، أشد علي من التعريض بي؛ و فضيلته في ثقته بنفسه من إصابة الحق، في تلك الكلمات القصيرة اللاذعة، كأنه لم يقرأ كتابي، أو لم يكن هو عنده شيئاً مذكوراً؛ أو كأن احترامه لي، يمنعه من نقد الكتاب مفصلاً، مع الردِّ على الأدلةِ، التي دعمت بها كل ما ارتأيت فيه.

لكن احترامي لفضيلة الصديق، و إعجابي بعلمه، و كماله في العلم -و لا أقول ما أقوله، من قبيل ما هو العادة بمصر عند الكتّاب، من جعل المدح المبالغ فيه، مقدمةً للنقد- أكبر من أن يتأثر بمصارحته، و مناقشته فيما اختلفنا من مسائل العلوم، التي هي وديعة الله عند العلماء، ليبينوها للناس، و لا يكتموها.

غير أني لا أُخفي مرارة خيبةٍ شعرتُ بها، من ضياع أنفاس التي أطلقتها في كتابي[184] <396> لدى فضيلة الشيخ زاهد.

فإذا لم يقدر مثله تلك الأنفاس المطلقة، و أرخى سدولاً من الإهمال على صفحات ذلك الكتاب الطويلة، العريضة؛ فمن يقدرها؟

و قد تبين من قوله، الذي ذكرته من قبل "لا تتع بنفسك.."، أنه لا يصغي إلى قولي بهذا الصدد ضدر أيه، تعمداً لقتل المسألة صبراً، لا بحثاً.

فوجب عليّ أن أحتكم إلى القراء، ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾، كما احتكمت إليهم عند مناقشة الذين اتفق رأيهم في هذه المسألة مع رأي فضيلته، كالشيخ البخيت، و الشيخ محمد عبده، و الشيخ المراغي، و العالم الكبير مترجم "مطالب و مذاهب" -الذي منزلته عالية عندي، كمنزلة فضيلته-، و العالمين اليمانيين ابن الوزير، و صاحب "العلم الشامخ"؛ و الذين فيهم، و في كثرتهم في زماننا أسوةٌ لفضيلته المصرّ على خطإه.

و بعد أن قلت ما قلت في كتابي "تحت سلطان القدر"، و هو كثيرٌ جداً، يملأ عين ﴿من ألقى السمع و هو شهيد﴾، أقول في هذا الكتاب، و أنبه أولاً إلى أن رأي مؤلف "اللمعة"، و فضيلة المعلق عليها، يتفقان على الميل إلى مذهب إمام الحرمين، و اختياره، من بين المذاهب التي أحصاها المؤلف، و أبلغها ستة عشر مذهباً.

ذلك المذهب، الذي اجتهد المؤلف، و المعلق في رد مذهب الأشعري، في "الإبانة" إليه، و توحيده مع مذهب الماتريديين، و الذي عقدت أنا لنقده في "تحت سلطان القدر"، فصلاً خاصاً، و مزّقته فيه كل ممزق؛ كما مزّقت تفسير المرحوم الشيخ بخيت لقوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾.

لأرهاقه على ما اختاره من المذهب، الذي اختاره أيضاً صاحب "اللمعة"، و فضيلة المعلق عليها، أي مذهب إمام الحرمين المذكور آنفاً اتفاقه، أو توفيقه، مع مذهب الماتريديين، و مذهب الأشعري في "الإبانة"<397>.

و يمتاز فضيلة المعلق، من بين أولئك المتفقين، بقوله عن مسألة "أفعال العباد": [إن البشر لا يخلو من

---

[184] و لخصت كلمات الكتاب الطويلة، قائلاً في (ص:47): [قبل الشروق في تفصيل المذاهب، و تمحيصها، أريد أن أذكر خلاصة ما أعتقد في مسألة "أفعال العباد".

فمذهبي الذي أريد إثباته في هذا الكتاب: أن العباد يفعلون بإرادتهم، و اختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه، و لا يحيدون عنه؛ فبالنظر إلى أنه يفعلون ما يفعلون، باختيارهم، فهم مختارون؛ و بالنظر إلى أنهم لا يختارون إلا ما أراد الله أن يختاروه، فهم مجبورون؛ أو كأنهم مجبورون.

و إني لا أقول، كما قال بعض أئمة الدين، و اختاره المحققون: "لا جبر، و لا تفويض، و لكن أمرٌ بين أمرين"؛ بل أقولُ: "جبرٌ، و تفويضٌ معا"!

جبرق، يفترق عن الجبر، بعدم مصادمته لإرادة المجبور؛ و تفويضٌ، يفترق عن التفويض، لعدم اختيار المفوَّض إليه، إلا ما أراد المفوِّضُ!

فالإنسان يفعل ما يشاء، و لا يشاء إلا ما أراد الله أن يشاءه؛ فهو يفعل ما يشاء الله، و يشاء هو نفسه معاً؛ فهناك تفويضٌ، لأنه يفعل ما يشاء؛ و هناك جبرٌ، أو ما يشبهه، لأنه لا يفعل غير ما شاء الله.

و هذا -أي جمع الجبر مع التفويض، و التسيير مع التخيير- من خواص قدرة الله تعالى، لا يقدر عليه جبارٌ غيره تعالى؛ فإن عد الإنسان بموقفه هذا مجبوراً في أفعاله، فهو مجبورٌ؛ لكنه مجبورٌ غير معذورٍ فيما فعله.

و مذهب هذا، بكِلا رُكنيهِ، الجامع بين المجبورية، و عدم المعذورية للإنسان؛ يشتمل عليه قوله تعالى: ﴿و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدةً و لكن يضل من يشاء و يهدي من يشاء و لتسألن عما كنتم تعملون﴾.

ففيه تبيان للمسألة الْمُعني بتحقيقها في هذا الكتاب؛ و من أجل ذلك حليت بها صدره؛ فتلك الآية خلاصة مذهبي، الذي أطمئن إليه بين المذاهب؛ و أي مذهبٍ يفوته الاهتمام بمجموع الركنين، و يقصر نظره على أحدهما، فيخل بالآخر؛ فإني راده على أصحابه، و أنصاره؛ و من الله التوفيق.

سفسطة، في أجلى البديهيات، حتى يكسوه كسوة أعوص العويصات].

و هو -إن لم يكن تابعاً فيه لمؤلف "العلم الشامخ"، ذلك العالم اليمني، الذي سبق الكلام منا على مجازفاته- متطرفٌ جداً في ذلك القول المقابل لقولي السابق عن تلك المسألة، إنها أعوص العويصات، على طرفي نقيض، ذلك القول الذي يجر فضيلته عند تحرير المسألة إلى ما تورط فيه من أخطاء عظيمةٍ، جمّةٍ، سيطلع عليها القارئ.

و لم يفكر فضيلته، كيف تكون من أجلى البديهيات، مسألة اختلف العلماء فيها على ستة عشر مذهباً، فيما يعلمه صاحب "اللمعة"، الذي نال كتابه إعجاب فضيلة الصديق، و انحاز اختياره إلى اختياره، في ترجيح مذهب إمام الحرمين؟

و كيف يكون من أجلى البديهيات، مسألة اضطربت في تحليلها كلمة إمام الحرمين، صاحب المذهب المختار، عند فضيلته، و عند مؤلف "اللمعة"، و عند الشيخ محمد عبده؟

حتى إن شطرها الأول يؤول إلى مذهب المعتزلة، و شطره الثاني إلى مذهب الجبر، في حين أن صاحب الكلمة متبرئ عنهما معاً؛ و ذلك يظهر من مراجعة الفصل الخامس لدرس مذهبه في "تحت سلطان القدر".

و كيف تكون من أجل البديهيات، مسألة أخطأ المرحوم الشيخ بخيت، و الشيخ محمد عبده، في تعيين موضوعها حق التعيين؟

فظن الأول أن مذهب الجبر يؤدي إلى الكسل، و التعطل عن العمل؛ مع أن النزاع بين المذهبين لم يكن في أفعال الإنسان، التي لم يفعلها تكاسلاً؛ بل في أفعاله الواقعة فعلاً؛ هل هي واقعةٌ منه استقلالاً؟ أو بتدخل من الله[185]؟

و ظن الثاني في "رسالة التوحيد"، عند انتقاده لمذهب المعتزلة<398>، و اختياره لمذهب إمام الحرمين -مع أنه لا فرق بين المذهبين في المعنى، كما حققناه- أن كون الإنسان قد تحول، دون ما يريد أن يقوم به من الأفعال، موانعُ لم يكن يتوقعها، يناهض مذهب المعتزلة؛ مع أن أفعال الإنسان، التي حال دون وقوعها مانعٌ، خارجةٌ عن موضوع المسألة، الذي هو أفعاله الواقعةُ فعلاً.

و المعتزلةُ لا يدعون استطاعة الإنسان أن يفعل كل ما يحاول فعله؛ و إنما يدعون استقلاله في فعل ما يفعله.

و كيف تكون من أبسط المسائل، و أسهلها حلاًّ، مسألة اضطرت المرحوم الشيخ بخيت، الذي هو شريكُ فضيلة الصديق في المذهب، إلى إرهاق قوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾؛ على تأويلٍ لا يحتمله، فيقلبه إلى عكس معناه.

كما اضطرت الصديق إلى تأويل قول العلماء: "إن الإنسان مختارٌ في أفعاله، و مضطرٌّ في اختياره"، إلى تحريف الكلم عن مواضعه، و المقصود من كل ذلك مقاومة الموانع المنصوصة، التي تحف مذهب فضيلتهما في هذه المسألة من كل جانب.

و كيف تكون من أجلى البديهيات، مسألة يمتحن بها الصحابي الجليل عمران بن حصين، عقل رجلٍ من دهاة التابعين، أعني به أبا الأسود الدؤلي.

كما في حديث مسلم: عنه، أنه قال: قال لي عمران بن حصين: أرأيت ما يعمل الناس، و يكدحون فيه؛ شيءٌ قضي عليهم، و مضى فيهم، من قدرٍ قد سبقَ؟ أو ما يستعجلون ما أتاهم به نبيهم، و ثبتت الحجة عليهم؟ فقلت: بل شيءٌ قضي عليهم، و مضى فيهم؛ قال: فقال: أفلا يكونُ ظلماً؟ قال: ففزعت من ذلك فزعاً شديداً، فقلت: كل شيءٍ خلق الله، و ملك يده؛ ﴿فلا يسأل عما يفعل و هم يسألون﴾؛ قال: فقال لي: رحمك الله، لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك...، إلى آخر الحديث، الذي نقلناه في "تحت سلطان القدر"؛ و سننقله في هذا الكتاب أيضاً<399>.

ثم إن فضيلة الصديق، الذي يعد هذه المسألة من أجلى البديهيات، و أسهل المسائل حلاًّ، يكون مغالياً في تخطئة من خالفه فيها، غير مبرّر له أي معذرة في الخطإ، لكونه مخطئاً في أسهل المسائل، و أبسطها...؛ لكني أنا أعد فضيلته مخطئاً في أغمض مسألة، لا يُعْوِزه العذر في خطإه، و لا زملاءه من العلماء المخطئين، و هم كُثر.

و معنى هذا القول: أني أنصف فضيلته في التخطئة، و هو لا ينصفني.

أقول -بعد التنبيه إلى هذه النقاط، التي قلما نفع تنبيهي، فيها من كنت آمل عنده التنبيه لها، قبل كل أحد...-، أقول: إن المسألة غامضةٌ جداً، و الناس يميلون من غموضها إلى مذاهب لا تتفق مع الإيمان بالقدر على وجه الصحة.

و ليس لي أن أسأم الاستمرار في تحقيق الحق، و أقتدي بالإمام الغزالي، القائل:

غزلت لهم غزلاً، دقيقاً، فلم أجد * لغزلي نساجاً، فكسرت مغزلي

و لكني أقتدي بإمام الأئمة ﷺ، القائل: «رب مُبلَّغٍ أوعى من سامع».

أقول: قد أحصى صاحب "اللمعة"، و غيره، المذاهب في مسألة أفعال العباد؛ و إني لا أرى طائلاً تحت هذا لإحصاء، و أفضِّلُ تلخيص الخلاف، و حصره في قولين: "الجبر"، أو "التفويض"!

و الباحثون عن أمرٍ بين أمرينِ، لا بد أنهم واقعون في أحد الطرفين من حيث لا يشعرون؛ لأن الإنسان:

- إما أن يكون مستقلاًّ في أفعاله، بعد أن خلقه الله صاحب قدرة، و إرادة؛ و هو مذهب المعتزلة، و من يأول مذهبه إلى مذهبهم، مثل إمام الحرمين، و الماتريديين، بل الإمام أبي الحسن الأشعري أيضاً، على تحقيق بعض العلماء، النازعين إلى الاعتزال.
- أو لا يكون مستقلاً فيها، بأن يكون لله تعالى تدخلٌ في خلق فعله، أو توجيه إرادته.

و في الشق الثاني، النافي لاستقلال الإنسان يدخل كل من عدا المعتزلة، و الملتحقين بهم، و ينتهي مذاهب جميعهم -و فيهم أنواع الباحثين عن الوسط- إلى الجبر!

و هذا<400> كلام حاسمٌ، ألقيه في الآذان الواعية؛ لأن كل تأثير قليل، أو كثير؛ أو تدخل كذلك من الله في فعل الإنسان، أو إرادته، أو ميلان قلبه؛ لا بد أن يتغلب على ما يملكه الإنسان في مساهمة الفعل، سواءٌ كان هذا التغلب ظاهراً من الناحية العقلية بالتفكير في مبادئ أفعاله، أو من صراحة النص، في قوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، و قوله: ﴿و الله خلقكم و ما تعملون﴾، الذي اضطر غير المعتزلة إلى القول بأن خالق أفعال الإنسان هو الله.

---

[185] و مع أن الفعل، و ترك الفعل، متساويان في مذهب التدخل؛ فكما يكون إقدام العبد على الفعل، بتدخل من الله؛ يكون إحجامه عن الفعل أيضاً، بتدخلِه.
فلماذا إذن يكون تأثير هذا المذهب في متمذهبيه على صورة الإحجام عن الفعل، و لا يكون على صورة الإقدام عليه؟
و إذا كانت إرادة الفعل منا تابعةٌ لإرادة الله، كما هو مذهبنا، و كانت إرادة الله تعلقت بوقوع ذلك الفعل حتماً؛ فهل يتصور عند ذلك الإحجام عن الفعل، بدلَّ الإقدام عليه.

و إن ذهلَ كثيرٌ منهم عن دخول الإرادة أيضاً، في هذه الأفعال المخلوقة، لكونها عبارةٌ عن فعل القلب المفسر بـ "العزم المصمم".

و لذا قال العلامة البيضاوي في "الطوالع"، بعد تفسير الكسب المضاف إلى العبد، بهذا العزم: [و هو أيضاً مشكلٌ، و لصعوبة المقام، أنكر السلف على المناظرين فيه].

و مخالفونا في المذهب، الذي يجعلون مشيئة الله في أفعال العباد، دائرة مع مشيئتهم، و تابعةً لاختيارهم، يقلبون المعنى في الآية الأولى، إلى عكسها؛ و يقولون: "و ما يشاء الله، إلا أن يشاءوا"؛ و لا عذر لهم في هذا التغيير الذي أقاموه مقام التفسير، بعد أن نقاشت المرحوم الشيخ بخيت بهذا الصدد في "تحت سلطان القدر"؛ و لم أترك مقالاً لقائل (ص:80-103).

و كلام فضيلة الصديق، في آية المشيئة، يرجع إلى اختصار قول الشيخ بخيت، و إفادته في لفظ آخر؛ فيكون مناط الحصول عندهم في أفعال العباد، مشيئاتهم أنفسه، لا مشيئة الله؛ ثم يتعزون في إعطاء مشيئة الله حقها من الأهمية، بكون مشيئاتهم مدينةٌ مشيئة الله في خلقهم ذوي مشيئة.

فالآية عندهم -أعني قوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، المكرر في سورة التكوير، بعد سورة الإنسان- تُنبِّهُ بعض الناس -و هم "المتخذون سبيلاً إلى ربهم"، في سورة الإنسان؛ و "المستقيمون"، في سورة التكوير؛ بالنظر إلى ما قبل الآية، في السورتين- تنبه هاتين الطائفتين من الناس، إلى أن مشيئتهم الحسنة هذه، لم تكن تتسنى لهم، لولا مشيئة الله كونهم في أصل خلقتهم ذوي مشيئة و اختيار، فيرون الامتنان المفهوم من الآية، مبنياً على أصل خلقتهم، التي يشركون فيها مع أصحاب المشيئة السيئة<401>، حيث أنهم خلقوا أيضاً ذوي مشيئة و اختيار.

و الامتنان المفهوم عندنا من الآية، أكبر، و أخص للطائفتين: "المتخذين سبيلاً إلى ربهم"، و "المستقيمين"؛ فهم مدينون لفضل الله، لا في خلقهم ذوي مشيئة، و اختيار فحسب؛ بل في توفيقهم أيضاً لاستعمال هذه المشيئة، و الاختيار فيما يؤدي إلى سعادتهم؛ ذلك الذي يمتازون به على زملائهم من بني نوعهم الذين خلقوا مثلهم ذوي مشيئة و اختيار، ثم لم تنفعهم خلقتهم هذه، بل ضرتهم.

و هذا الامتياز، هو الذي يصحح ذلك الامتنان المفهوم من الآية، و إلا كان للطائفتين المذكورتين، أن يدعوا لأنفسهم الفضل في الاستقامة، و اتخاذ السبيل إلى ربهم؛ لا لمشيئة الله، التي جعلتهم في أصل خلقتهم ذوي مشيئة؛ لكون تلك المشيئة مشتركةٌ بينهم و بين الذين خلقوا مثلهم ذوي مشيئة، و لم تُجدهم خلقتهم هذه في استقامتهم، أو اتخاذهم سبيلاً إلى ربهم.

و من العجب أن الآية، التي جاء بها فضيلة الصديق، لتكون مثالاً على غرار لآية المشيئة، المنازع في تفسيرها؛ و هي قوله تعالى: ﴿قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين﴾، تنطق بالامتنان على المخاطبين، بهدايتهم للإيمان، المشروط بكونهم صادقين؛ و هي نعمةٌ ممتازةٌ، خاصةٌ بالمؤمنين الصادقين، مثل ما قلنا في تفسير: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، لا عامة لكل من خلقه الله ذا مشيئة، و اختيار؛ كما قال فضيلة الصديق في تفسيرها، الفارغ عن المعنى الهام، الجدير بالنظر، المعجز.

و يظهر من الفراغ كل الظهور، عند تطبيق ما اختاره فضيلته في تفسير الاستثناء، على قوله تعالى: ﴿و لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك إلا أن يشاء الله﴾، المتفق مع آيتنا، في شكل الاستثناء كل الاتفاق.

فيكون المعنى، على مذهب فضيلته: و لا تقولن لشيء إني فاعلٌ ذلك غداً، إلا أن يشاء الله كوني مخلوقا، ذا مشيئة، و اختيار؛ فكأنه يعلق فعله في الغد على خلقه إنساناً المفروغ منه، و هذا معنى فارغٌ جداً، و قد أشرت إليه في "تحت سلطان القدر"؛ و لكن لم ينفع في تسديد رأي الصديق.

و كذا يظهر الفراغ كل<402> الظهور، في قوله تعالى: ﴿و لكن الله حبب إليكم الإيمان و زينه في قلوبكم و كره إليكم الكفر و الفسوق و العصيان أولئك هم الراشدون فضلا من الله و نعمة﴾؛ لو لم يكن لله تعالى مشيئة في أفعال عباده، إلا عند خلقهم ذوي مشيئةٍ، و اختيارٍ، من غير تدخلٍ منه بعده في خيرهم و شرهم.

ثم إن في تفسير قوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، بما فسر به فضيلة الصديق، و المرحوم الشيخ بخيت من تعليق مشيئات العباد في أفعالهم، بمشيئة الله العامة في خلقهم ذوي قدرة و مشيئة؛ لا بمشيئاتهم الخاصة، بخصوص أفعالهم و مشيئاتهم... في تفسيره هذا، الذي يحاولون بها التفادي من دلالة الآية على الجبر في مشيئاتهم، لو تركت على ظاهرها؛ يلزم أن تكون أفعال العباد، و مشيئاتهم المتعلقة بها، بخصوصاتها، و تفاصيلها المنقسمة إلى الخير و الشر، و هي أفعالهم و مشيئاتهم الجزئية .. لا يخرج شيءٌ منها إلى ساحة الوقوع، و الوجود؛ بمقتضى الحديث النبوي، المجمع عليه، القائل: «ما شاء الله كان، و ما لم يشأ لم يكن».

لأن مشيئة الله في خلق الناس، ذوي قدرة، و مشيئة، ليست مشيئة كونهم فاعلين لهذا الفعل المعين، و ذاك الفعل المعين.

و لهذا كان المعتزلة، قائلين بأن الشر الذي يشاؤه الإنسان، و يفعله، يقع من غير مشيئة من الله؛ مع أنهم -أي المعتزلة- معترفون مع أهل السنة بمشيئة الله في خلق الإنسان ذا قدرة، و مشيئة.

فلو كانت مشيئة الله في خلق عباده ذوي قدرة، و مشيئة؛ تضمنت مشيئته لكل فعل من أفعالهم، و كل مشيئة من مشيئاتهم؛ لما أمكن المعتزلة أن ينكروا مشيئة الله في أفعال عباده الشرّيّةِ؛ و لما احتاج أهل السنة، في الرد عليهم إلى الاستدلال بقوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾.

قال الإمام الرازي -عند تفسير قوله تعالى: ﴿إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾-: [إعلم أن هذه الآية، من جملة الآيات التي تلاطمت فيها أمواج الجبر، و القدر؛ فالقدري، يتمسك بقوله: ﴿فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا﴾، و يقول: إنه صريح مذهبي؛ و نظيره: ﴿فمن شاء فليؤمن، و من شاء فليكفر﴾<403>؛ و الجبري يقول: متى ضمت هذه الآية، إلى الآية التي بعدها، و هي... ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، خرج منه صريح مذهب الجبر]؛ انتهى قول الرازي باختصار؛ و منه يفهم ما يصلح أن يكون معنى هذه الآية.

و لنا أن نقول، في إحباط مساعي المحاولين لتهريب مذهبهم في استقلال مشيئات العباد، عن مصادمة قوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، بأن يؤولوا مشيئة الله المذكورة فيه، مسلطةً على مشيئاتهم، بمشيئة العامة، المتعلقة بخلقهم ذوي قدرة، و اختيار ....

فإما أن ينكروا وجود مشيئاتٍ لله تعالى، بجنب مشيئات العباد الخاصة -المعبر عنها بـ "إرادتهم الجزئية"- متعلقةً بأفعالهم المختلفة .. فيكون خلق تلك الأفعال، المنسوب إليه تعالى في مذهب أهل السنة -الذي هو مذهب خصومنا أيضاً، المؤولين لآية: ﴿و ما تشاؤون ...﴾، بما يخالف السوق، و الذوق، خالياً عن المشيئة لله ....

و إما أن لا ينكروا هذه المشيئات لله الخاصة، بجنب مشيئات العباد، و إنما ينكرون تبعية مشيئاتهم، بمشيئته، مدعين العكس، كما يرجع إليه مذهب الماتريديين، القائلين بأن الله تعالى يخلق أفعال عباده الاختيارية، على وفق مشيئاتهم، سنةً مطردةً منه -و قد انتقدنا هذا المذهب، في "تحت سلطان القدر"، و وجدناه أشد من مذهب المعتزلة، في تفويض أفعال العباد إليهم-.

فتكون النتيجة -على التقدير الأخير، في توجيه أقوال من يخالفوننا، في تفسير الآية-، أكثر بعداً عن السوق، و الذوق؛ لأنها تقول: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، لا "و ما يشاء الله إلا أن تشاءوا"؛ و لذا لم يختره فضيلة الصديق، و لا الشيخ بخيت.

فلله في أفعال عباده مشيئتان، مشيئته العامة، المتعلقة بخلقهم ذوي مشيئة، أي ذوي استعداد لأن يشاءوا، و يجعلوا أفعالهم المختلفة، الصادرة عنهم، مبنية على مشيئاتهم.

و هذه المشيئة لله تعالى، غير مشيئته المذكورة في قوله: ﴿يضل من يشاء و يهدي من يشاء﴾؛ لأن المشيئة الأولى، مشيئة التفويض؛ و الثانية مشيئة التخصيص؛ و لا يكون الله، بمشيئته الأولى، العامة، شائياً لهداية المهتدين، و لا شائياً لضلالة الضالين؛ و مشيئة الله أيضاً في<404> قوله: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، من قبيل المشيئة الثانية.

و حاصل معنى المشيئتين لله تعالى: أنه شاء أن يكون أفعال عباده مبنية على مشيئاتهم؛ فيكونون مختارين في أفعالهم، لكونهم يفعلونها بمشيئاتهم؛ و مع هذا، فقد شاء الله أن تكون مشيئاتهم هي الأخرى، مبنية على مشيئته؛ فيكون الله مؤثراً في أفعالهم، بواسطة التأثير في مشيئاتهم، و يكونون بهذه الصورة، مختارين في أفعالهم، و مضطرين في مشيئاتهم.

و هذا هو معنى "الجبر المتوسط"، الذي ينتهي إليه مذهب الأشاعرة، في أفعال العابد، أي الجبر في أفعالهم، بواسطة الجبر في مشيئاتهم.

و ليس العباد مجبورين في أفعالهم مباشرة، لكونها مبنية على اختيارهم؛ و لهذا افترق مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبرية الضالين، النافين الاختيار بالمرة عن الإنسان؛ كما أنهم -أي الأشاعرة- متفقون مع سائر أهل السنة الماتريديين، و غيرهم في كون الأفعال يخلقها الله، الذي هو خالق كل شيءٍ، بنص القرآن.

و المخالف في هذا، هو المعتزلة القدرية، القائلون بأن أفعال الإنسان الاختيارية، مفوضة من الله إليه.

أما اختيار الإنسان لتلك الأفعال، فالأشاعرة قائلون بأنه مخلوقٌ لله، كأفعاله.

لكن الماتريديين يدعون استقلال الإنسان في اختياره، و الله الذي هو خالق أفعاله، و خالق كل شيء؛ ليس خالقاً لاختياره؛ لأن الخلق يتعلق بالموجودا، و الاختيار لا وجود له عندهم؛ و سائقهم إلى هذا القول إنقاذ الإنسان من الجبر في أفعاله، إذا كان غير مستقل في اختياره.

و الحق أن اختيار الإنسان، الذي لا يختلف عن إرادته؛ لا يمكن إخراجه عن الموجودات.

و طريقهم في الإخراج، بدعوى أنها إرادةٌ جزئيةٌ، لا يستقيم لهم؛ بل الموجود في الخارج من الإرادات المنسوبة إلى الإنسان، ينحصر في إراداته الجزئية، الصادرة عنه، متعلقة بأمورٍ معينة ... فيمكننا أن نعد هذه الإرادات المتحققة في الخارج، بفضل جزئيتها، أي تعينها، و تشخصها -كما يكون الموجودُ في الخارجِ جزئيات الكلي، لا الكلي نفسه<405>- يمكننا أن نعدها من أفعال القلب، فتكون مخلوقة لله، كسائر أفعال الإنسان ...

و لا يمكن إنقاذ الإنسان من الجبر في أفعاله، بواسطة الجبر في اختياره، حتى و لو لم يكن اختياره من الموجودات، و المخلوقات؛ إذ يكفيه كون هذا الاختيار متأثراً من الداعية، التي يخلقها الله في قلب الإنسان.

لكن الأشاعرة يتعززون في هذا الجبر، الآتي من تأثير الداعية في الاختيار، بعدم وجود الجبر في الأفعال المنسوبة إلى الاختاير، و بعدم تسليم كون الاختيار متأثراً من الداعية لجواز الترجيح بلا مرجحٍ عندهم؛ و إنما الجبر المتوسط، أي الجبر بالواسط، يأتي إلى مذهبهم من كون الاختيار مخلوقُ الله، كالأفعال.

أما الماتريديون، و أشباههم، ممن لا يرضون الجبر بالمرة، فكما ينكرون تأثير الداعية في الاختيار إلى حد الوجوب، لجواز الترجيح بلا مرجح عندهم أيضاً، ينكرون كون الاختيار مخلوق الله تعالى، كما ذكرناه آنفاً، مع الرد على متمسَّكهم فيه.

و إني أخالف من هذا المذهب، عدمَ كون اختيار الإنسان من الموجودات، التي يتعلق بها خلق الله، كأفعاله؛ و من المَذهبين جوازَ الترجيح بلا مرجح في أفعال الإنسان -و قد حققناه في "تحت سلطان القدر"، (ص:126-137)-؛ فيأتيها الجبر بالواسطةِ قطعاً من كون الاختيار مخلوق الله، أو من تأثير الداعية إلى الوجوب، كما حققناه أيضاً في غير موضع من "تحت سلطان القدر".

و يقتصر التعزي المعقول، على كون هذا الجبر غير مفسد لاختيار الفاعل، لعدم تعارضه مع إرادته، كما يتعارض الإكراه مع إرادة المكره، فيفسدها، إن لم يسلبها.

و يكون الجبر، فيما نحن فيه، جبراً محبوباً عند المجبور، لا مثيل له في غير ما يكون بين الله و عباده، فهم يفعلون ما يشاءون، و لا يشاءون إلا ما يشاء الله أن يفعلوه؛ و هو منطوق قوله تعالى: ﴿إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، و الذين يريدون رفع الجبر بالمرة عن موقف الإنسان في أفعاله، و لو بواسطة الجبر في مشيئته، التابعة لمشيئة الله، بمقتضى الآية -و منهم فضيلة الصديق- ذهبوا في تفسير الآية إلى حد تغييرها<406>.

و زاد الصديق عليهم، فحاول أن يتعسف في تفسير الكلمة المشهورة، المنقولة عن العلماء، في إيضاح موقف الإنسان من الجبر المتوسط: "مختارٌ في أفعاله، و مضطرٌّ في اختياره"؛ بأبعد من تعسفاتهم في تفسير الآية؛ فقال: [نعم، العبد مختارٌ في فعلهِ، مجبورٌ في اختياره؛ و هو بمعنى أنه مجبولٌ على الاختيار، فليس في استطاعته أن لا يكون مختاراً، كالجدار].

و هذا مع كونه من أغرب المكابرة المكشوفة، ففيه أروع مثالٍ لتوجيه الكلام، بما لا يرضى صاحبه؛ لأن أصحاب تلك الكلمة من العلماء، ليسوا من خصوم مذهب الجبر المتوسط، أي الجبر في أفعال الإنسان، بواسطة الجبر في اختياره، كفضيلة الصديق، بل من أنصاره، المعترفين به.

و هم لم يقولوا ذاك القول بصدد إنكار مذهب الجبر، و رده إلى مذهب المعتزلة القدرية، و لا إلى أكثر منه؛ منوِّهين بأنه من غير تفسيره بما فسر به الصديق، يجعل العبد كالجدار؛ لكن أصحاب مذهب هذا الجبر المتوسط أنفسَهم، و هم الأشاعرة، يلزم أن يكونوا كالجدار، قبل أن يكون الإنسان في مذهبهم كذلك؛ و يكون مثلَهم مرتين العلماءُ المتكلمون عن خلاصة هذا المذهب، الذي هو مذهبهم أيضاً.

إذ ليس في شيءٍ من المعقول، و المعروف أن يتكلم الرجل في شرح، أو تأويل مذهبه بما يقلبه إلى مذهب خصومه، و إلى أبعد من ذلك؛ كأنه يلتجئ إلى جانبهم، منكراً لمذهبه، و تائباً عنه!!

فهذا ما فعله فضيلة الصديق، بقول العلماء في خلاصة مذهب الجبر المتوسط، جاعلاً من نفسه نائباً فضولياًّ عنهم، يقيهم شر مذهبهم، الذي يجعل الإنسان كالجدار.

و الواقع أن العلماء أرادوا بقولهم عن الإنسان "إنه مختار في فعله، مضطر، أو مجبورٌ في اختياره"، التوسطَ بين أمرين من الجبر، أو التفويض.

و تفسير الصديق لقولهم ذاك، يجعل الأمرين أمراً واحداً فقط، و هو التفويضُ الممثِّل لمذهب المعتزلة القدرية؛ و يردّ الأمر الآخر، الذي هو الجبر إلى التفويض أيضاً، فيجعله تفويضاً مؤكداً، و ليس هذا<407> طبعاً في شيء من مذهب الأشاعرة؛ بل نقيضه، و أكثر من نقيضه.

و هناك وجيزةٌ أخرى، في تلخيص مذهب الجبر المتوسط، أي الجبر في الفعل، بواسطة الجبر في الاختيار؛ تُعزى إلى المحققين، و تماثل الوجيزة، التي عبث فضيلته في تفسيرها، و هي: "أن الإنسان مضطرٌ، في صورة مختار".

قال العلامة التفتازاني، في "شرح المقاصد": [لا خفاء في أن حصول المشيئة، و الداعية، التي يجب معها الفعلُ، أو التركُ، ليس بمشيئتنا، و اختيارنا؛ و إليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، و قوله: ﴿قل كل من عند الله﴾.

و لذا ذهب المحققون، إلى أن المآل، هو الجبر؛ و إن كان في الحال الاختيار؛ و أن الانسان مضطرٌ، في صورة مختار].

فهل يمكنُ فضيلةَ الصديق، أن يفسر قول المحققين هذا أيضاً -و هو أبلغ في الاعتراف بالجبر، من القول الأول- بما يقبله إلى مذهب المعتزلة، كما فسر القول الأول، لا سيما بعد تصريح العلامة التفتازاني، بأن المآل، هو الجبر، و تأييده بقوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾؛ الذي تعسف فيه الصديق، و غيره، من علماء الزمان، ليفهموا منه ما لم يفهمه العلامة التفتازاني.

و قال العلامة، في محل آخر من "شرح المقاصد": [و نحن نقول: الحق ما قاله بعض أئمة الدين: أن لا جبر، و لا تفويض؛ و لكن أمرٌ بين أمرين؛ و ذلك لأن المبادئ القريبة على قدرته، و اختياره، و المبادئ البعيدة على عجزه، و اضطراره؛ فإن الانسان مضطرٌ في صورة مختار؛ كالقلم في يد الكاتب، و الوتد في شق الحائط؛ و في كلام العقلاء: "قال الحائط للوتد: لم تشقني؟ قال: سل من يدقني"].

و إني أرى الحق فيما رآه العلامة حقاً، و نقله عن بعض أئمة الدين، أو بعبارة أخرى عن المحققين؛ لكن في مثال القلم، و الوتدِ نظراً عندي؛ لأن الجبر الواقع في المثالين، جبر محض؛ و ليس للقلم، و الوتد، حتى صورة مختار.

مع أن المحققين القائلين بكون الإنسان مضطراًّ في صورة مختار، أرادوا بقولهم هذا ما أراده أصحاب الكلمة الأولى، من نشدان<408> الوسط بين أمرين؛ و إن كان الجبر و الاضطرار راجحاً على جانب الاقتدار؛ و في غاية القوة، المتساوية مع ما في الجبر المحض.

و مع هذا، فالاختيار موجودٌ في قول المحققين، و لو صورياًّ؛ فلو كان للقلم في يد الكاتب، و الوتِد في يد الداق شعورٌ، و اختيارٌ متفقان مع شعور الكاتب، و الداق، و اختيارِهما؛ كان التمثيل بهما تام الانطباق على موقف الإنسان بيد الله.

و قد قلنا في "تحت سلطان القدر" بعدم وجود مثالٍ تام الانطباق على موقف البشر تحت سلطان القدر، و انتقدنا كل مثال ذكره المؤلفون في الشرق، و الغرب؛ و لذا كانت هذه المسألة أعوص مسائل الدنيا، رغم ما يراه فضيلة الصديق من أنها بديهية من أجلى البديهيات.

حتى إني لا أكتفي بالاختيار الصوري في الإنسان المضطر، و أقول: إنه يفعَل ما يفعله، و يترك ما يتركه باختيار تامٍّ، حقيقيٍّ؛ لكنه ضروري الاتفاق مع اختيار الله؛ فكأن الاضطرار في اختيار الإنسان، لا في الإنسان نفسه، الذي في وسعه أن يعدل عن كل اختيار له، نقول عنه إنه يتفق مع اختيار الله، إلى غيره.

فإذا بالاختيار المعدول إليه، هو المتفق مع اختيار الله، التابع له؛ و المعدول عنه، غير متفق.

و لنا مزيد بيان عن هذا الموقف الدقيق للإنسان في "تحت سلطان القدر"، (ص:148-157)، يصدِّقك إذا قلت عن الإنسان المنتهي أمره إلى الجبر متى فر منه، من ناحية كون مشيئته تحت تأثير مشيئة الله: إنه غير مجبور، و لا مكره؛ لعدم تعارض مشيئته في تقلباتها مع مشيئة الله، التي تتبعها في رغبة صادقة منه، و طيب نفس؛ و تأثيرُ مشيئة الله في مشيئته، من نوع الترغيب، و الإقناع بخلق داعية في قلبه، تجذب مشيئته إلى جانب مشيئته جذباً، لا من نوع القسر، و الإكراه.

و إن هذا الترغيب، لكونه ترغيب عزيزٍ مقتدرٍ، لا يجري في ملكه إلا ما يشاء؛ أقوى في التأثير من الجبر، و الإكراه؛ فكل ما يشاء العبد، و يكون؛ و لا يكون إلا عينَ ما شاء الله، الذي يكون هو، و لا يكونُ غيرُه<409>.

و لهذا لا يمس كل ما ذكره الصديق في الطعن على مذهب الجبر، و لا تمثيله الإنسان في هذا المذهب بالجدار، لا يمس شيءٌ من ذلك، الجبرَ الذي نقول به، و هو لا يعارض إرادة المجبور، و لا اختيارهُ، و لا يسلبُ أياًّ منهما، و لا يفسده، كما يفسده الجبر المرادف للإكراه.

و ليست إرادة العبد، و اختياره أداة بيد الله، كالقلم في يد الكاتب، فإن كانا أداةً، لم يكونا كالقلم.

فهل رأيتم، أو سمعتم أداةً من نوع الاختيار، و الإرادة، لا بيد المختار، و المريد؟

و كل هذا موجبٌ لغموض المسألة؛ فلو قلنا: لا إرادة، ولا اختيار للإنسان، كانت المسألة سهلة؛ و كان الإنسان كالجدار؛ و مع هذا، كان قولاً باطلاً، و مصادماً للبداهة، كما ذكره فضيلة الصديق.

و لو قلنا، كما قال المعتزلة، أو إمام الحرمين، أو الماتريدية، أو الصديق: إن العبد حرٌّ في اختيار الفعل، و الترك، و ليس هو، و لا اختياره تحت تأثير إرادة الله، إلا من حيث إن قدرته على الإرادة و الاختيار عطيةٌ من الله له في ابتداء خلقته، حيث خلقه إنساناً، و لم يخلقه جماداً؛ كانت المسألة سهلةً أيضاً، و لكن كان قولاً غيرَ مطابقٍ أيضاً للحق، المطابقِ لموقف الإنسان الحقيقي.

و كان إيمان المرء بالقدر، على هذا المذهب، لا أهمية له، بل و لا معنى؛ لكونه إيماناً بقدرةِ، و إرادةِ نفسه، اللتين

يـترتب عليهما حصـول الفعـلِ ترتيبـاً مطـرداً، سـواء كـان حصوله بخلق الله، أو بخلقه نفسـه؛ لا إيمانـاً بالقـدر، و لا يكـون المناسب على هـذا أن يقـال بعد الإيمـان بالقـدر: "خيره، و شره من الله تعالى"، بل من الإنسان نفسه.

أما الإيمـان بالقـدر، على الوجه الصـحيح، و ربط الخـير و الشـر، إلى إرادة اللـه، فإنما يُعقل من طريق الاعـتراف بوجـود مشـيئتين لله تعـالى، أولاهمـا: مشـيئته المتعلقة بخلق الإنسـان، ذا قـدرةٍ، و إرادة؛ و الثانيـة: مشـيئته عند كل ما يفعله الإنسـان من خـير، أو شـر؛ لخلق ذلك الفعل متفقةٌ، مع مشيئة الفاعل[186].

و قد أجمع أصـحاب المـذاهب الحـق، على أن الله خـالق أفعال<410> العباد؛ و يلزم أن يكون فضيلة الصديق معهم، رغم عـدم اعترافه بمشـيئة اللـه، بجنب مشـيئة الإنسـان، المتعلقة بأفعاله غيرِ مشيئتهِ عند خلقه ذا قدرة، و إرادة.

فهل يكون إذن خلق الله لأفعال العباد، في أوقاتها، بدون مشيئةٍ منه؟

فأصدق القول، الذي لا شبهة فيه للعقـل، و المنطـق، أن جميع العلمـاء الجـدد، المرتكـبين كل تكلف لإبعـاد قوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾؛ عن الجبر.

و المنكرين بهذا الغرض، مشيئة الله، المتعلقة بخصوصـية أفعـال الإنسـان، تقبلـوا من حيث لا يشـعرون، مـذهب المعتزلة في إسناد خلق أفعـال العبـاد إليهم أنفسـهم، لا إلى الله؛ إذ لا خلق بدون مشـيئة؛ و إذا لم يكن الله خـالق تلك الأفعـال، فلا توجد مشـيئةٌ لـه، يمكن تعليق مشـيئات العباد عليها في الآية، غير مشيئته في خلقهم ذوي قدرة، و إرادة.

إذ لو وجدت هـذه المشـيئة المتصـلة بمشيئاتهم، اتصالَها بها في الآيـة، لكـانت أحق من كل الوجـود، بـأن يكـون التعليق عليها في الآيـة، أحق من مشـيئة للـه، بعيـدة عن مشيئاتهم في الزمان، و المعنى، و السياق، و السباق.

و قد لفتنا من قبل إلى بعض نـواحي هـذا البعـد، كما أن الخصوم كانوا معترفين بهـذا البعد -من حيث لا يشعرون- لما أنكروا وجود تلك المشيئة لله، القريبـة، و خرجـوا في سبيل هذا الإنكار عن مذهبهم في خـالق أفعـال العبـاد؛ و هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

و من عجـائب الأخطـاء، الـتي جر إليها علمـاءُ الزمـان إنكارهم الجبر المتوسط، ثم إنكارهم -لتبرير ذلك الإنكـار- مشـيئاتِ الله تعـالى الخصوصـية المتعلقة بخلق أفعـال العباد في أوقاتها ... من عجائب الأخطاء، قـول المرحـوم الشيخ بخيت، في تفسير قوله تعـالى: ﴿و لو شـاء ربك ما فعلـوه فـذرهم و ما يفـترون﴾: [لو شـاء عـدم فعلهم لخلقهم مقهـورين، مسـلوبي القـدرة، و الإرادة، كالجمادات].

و هذا يشبه تفسير المعتزلة في هذه الآية، بحمل مشيئته تعـالى على مشـيئة القسـر، و الإلجـاء؛ و إن لم يكن عين تفسيرهم بتمامه، أو بـالأولى، و إن كـان تفسـيرهم<411> أقلَّ بُعداً عن الآية، من تفسير الشـيخ .. و على كل حـالٍ، فهما متقاربان، لا متحدان؛ لأن هؤلاء العلماء اعتنقوا عند فرارهم من الجبر مذهب المعتزلة، غير معترفين به.

و قد قلت: إن تفسـير المعتزلـة، أقـلُّ بعـداً عن الآية من تفسير الشيخ، لأن تفسيره القائل بأن: "ربك لو شاء عدم فعلهم، لخلقهم مقهـورين"؛ لكنه لم يشـأ، فلم يكونـوا مقهورين، كالجمادات؛ ينافي قوله تعـالى: ﴿و هو القـاهر فوق عباده﴾.

[186] و مشيئة الله هـذه، الـتي هي غـير مشـيئة خلق الإنسـان ذا قـدرة، و إرادة؛ تسـمى توفيقه تعـالى، إذا كـان الفعل خـيراً؛ و خذلانـه، إذا كـان شراً.

و الشـيخ ذكر قوله تعـالى هـذا، عند تفسـير آية المشـيئة، غـير منتبـهٍ إلى المنفـاة، و لا إلى أن الجمـادات لا يقـال عنها "ما فعلـوه"، كما لا يقـال "فعلـوه"؛ لأن النفي إنما يتصور فيما يتصور فيه الإثبات.

و الشيخ الأكبر المراغي، نسج على منوال فضـيلة الشـيخ بخيت، و لكنه بعد أن قرأ نقدي عليـه، في "تحت سـلطان القدر"، فقال في تفسير الآية: [و لو شاء ربك ما فعلـوه، بأن خلقهم ملائكة].

و كلهم بعيدون عن المعـنى اللائق بـالنظم المعجـز، كـأن الله غير قادرٍ على أن يجعلهم -و هم أناسٌ، كما نعـرفهم، ذوو قدرة، و إرادة- لا يفعلون ما فعلوه؛ بأن يـتركوا فعله بإراداتهم، و اختيارهم، توفيقاً لهما من الله مع إرادته.

أما فضيلة الصديق، فلكونه سـاعياً جهد طاقته للتغاضـي، و التجاهل، عما كتبت في "تحت سلطان القـدر"؛ و أطلت في نقد ما قاله الشـيخ بخيت، مبتعـداً كل الابتعـاد عن الحق، و الذوق، في تفسير آيات المشـيئة؛ فهـو، و إن لم يضر تلك الآيات، كما فسرها فضيلة الشيخ المرحوم، لكنه تعـدى حـدود الاعتـدال، عند تفسـير كلمة العلمـاء، في موقف الإنسان على مذهب الأشاعرة: "مختـارٌ في فعلـه، مضطرٌ في اختياره"؛ تفسيراً محرفـاً للكلم عن مواضـعه؛ فشبَّه المجبورَ في ذلك المذهب بالجدار.

و هذا على الرغم من أن بين الجـدار، و بين المجبـور في مذهبهم جبراً محبوباً؛ بعدَ ما بين المشـرقين، لأن شـعوراً و إرادةً يبني أفعاله عليهما.

حتى إن المجبور جبراً مكروهاً، يفعل ما يفعله أيضـاً<412> بشـعورٍ، و إرادةٍ؛ و إن كـانت إرادته فسـدت بما يصـادمها من إرادة المكـرهِ؛ فلا يصح تشـبيهه أيضـاً بالجـدار، فما ظنك بـالمجبور، الـذي يفعل ما يشـاء عن رضـىً، و طيب نفسٍ، متفقَ الإرادة مع إرادةِ المُجبر.

حتى لو قلنـا: لا جـبر هنـاك، و لكن دوام الاتفـاق، و عـدم الانفكاك بين الإرادتين، لصح ذلك.

نعم، دوام الاتفـاق بين الإرادتين، على أن تكـون إرادة الإنسان تابعةً، و إرادةُ الله متبوعةً؛ لا على أن تكون إرادة الله تابعـةً لإرادة الإنسـان، كما في مـذهب الماتريديـة، القائل بجريان عـادة الله على خلق أفعـال الإنسـان، على حسب إرادته، التي هو مستقل فيها عندهم.

و لا يعد تعـييب مـذهب الماتريـدين، المتفق مع المـذهب المختـار عند الصـديق، بتضـمنه لاتّبـاع إرادة الله لإرادة الإنسـان، ثقيلاً عليهم، مع كـون هـذا الاتبـاع واقعـاً في مذهبهم، إن لم يكن بالحرف، و الإسم؛ من طريق المعنى المؤدى باسمٍ آخر.

كـ "التنفيـذ"، و "التأييـد" ... و مع كـون التبعية خلاف الواقع، و عكسَه، بمـوجب قوله تعالى: ﴿و ما تشـاءون إلا أن يشـاء اللـه﴾ .... و إنما الحقيق بالاسـتثقال، و الاسـتنكار، تعـييب مـذهب الأشـاعرة، القـائلين بـالجبر المتوسط، بأنه يجعل الإنسان كالجـدار؛ و عـدمُ الاعـتراف بوجود الجبر في الواقع، محبوباً، أو غير محبوب.

و الحق الـذي لا مرية فيه عنـدنا، أنه لا قبل لإنكـار تـدخل من الله في فعل عبـده، بعد إسـناد خلق الفعل إلى الله -المعـترف به عند الصـديق، ما دام غـير مصـارح بانتحـال مذهب المعتزلة، في قطع إسناد خلقه عن الله-، و حينئـذٍ تكـون لله مشـيئاتٌ خاصـةٌ، متعلقـةٌ بخلق كل فعل من أفعال العباد، زيـادةً على مشـيئته، المتعلقة بخلقهم ذوي قدرة، و إرادةٍ؛ و يكون للعبد أيضاً مشـيئة متعلقة بفعلـه، فتجتمع المشيئتان، و تتفقان على ذلك الفعل.

أما تعـيين التـابع و المتبـوع، من هـاتين المشـيئتين، المتفقتين، فأمره إلى الداعية، التي يخلقها الله في قلب

العبد، تحثُّهُ إلى تلك المشيئة المتفقة مع مشيئة الله، و من هذا يحصل الجبر المحبوب، للعبد المجبور<413>.

و هذا ما نطق به قوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾.

و ما قاله العلامة التفتازاني، و نقلناه سابقاً، من [أن المبادئ البعيدة، لفعل العبد]، يعني الداعية، [تدل على عجزه، و اضطراره، و إن كانت المبادئ القريبةُ دالةً على اختياره؛ فإن الإنسان مضطرٌّ في صورة مختار، كالعلم في يد الكاتب ....]، الخ.

و السبب في كون الاختيار صورياً، و الاضطرار حقيقياًّ؛ أن العبرة بالمبادئ البعيدة، لكون المبادئ القريبة، مبنية عليها دون العكس.

و هذا أيضاً اتفاق العقل مع النقل، في هذا الجبر؛ و من أجل ذلك قلت في "تحت سلطان القدر"، معترضاً على العلامة التفتازاني، في قوله بأن: [العمدة في هذه المسألة، على العقل، دون النقل؛ بناءً على أن الأدلةَ النقلية متعارضةً فيها].

قلت: لا يمكن أن يكون هناك تعارضٌ في الأدلة النقلية، من دونِ وجود مثله في الأدلة العقلية.

فليس موقف الإنسان المختار المقيد اختياره بالتبعية، لاختيار الله؛ لا كتبعية اختيار المكرَه، لاختيار المكرِه المتعارضين، بل تبعية أشد من ذلك؛ و مع هذا تبعية مرغوب فيها من التابع؛ و من أجله، كان هو المسئون عن أفعاله المبنية على الاختيار ... فاعلٌ مختارٌ، مقيد اختياره بقيدٍ لا يخرج عنه لزاماً، و لا يريد أن يخرج؛ و هو لهذا، و مع ذلك مسئولٌ عن أفعاله ....

موقف الإنسان هذا، ليس كما يستسهل حلّ مشكلته المستسهلون، الذين منهم، بل من متطرفيهم فضيلة الصديق، القائل في تعليقاته على "اللمعة"، (ص:68): [بيد أن شدة الظهور كثيراً ما تتخذ وسيلةَ التنازع، المؤدي إلى عدِّ أجلى المسائل من أعوصها].

و عندي، أن منبع الغلط في ظن مستسهلي الأمر نفاة الجبر، أن الإنسان يفعل ما فعله، مستقلاًّ في إرادته الجزئية، لعدم كونها مخلوقة لله، و عدمُ كونها مخلوقة، لعدم كونها موجودة.

فانظر، كيف تُستصغر إرادة العبد، المتوجه نحو أفعاله، لئلا يستكثرَ استقلاله فيها <414>.... تستصغر باسم الجزئية، التي لا يصح استصغارها[187]، ثم يعزى إليها أعظم تأثير، هو استجلاب خلق الله، لكل فعل من أفعال العبد، استجلاباً مطرداً، كأنما هذه الإرادةُ الجزئية، هي خالقةُ تلك الأفعال ..

نعم، استجلاباً مطرداً لخلق الله، لا يتخلفُ، بناءً على سنة من الله جارية على خلق تلك الأفعال، وفق هذه الإرادة الجزئية .. فهي تؤدي بالاطراد إلى وقوع تلك الأفعال، و إن كان وقوعها بخلق الله ..... في حين أنه قد يختل استقلال العبد عند المعتزلة في إيجاد أفعاله، بسبب الداعية إلى الفعل، التي يخلقها الله، باتفاق المذاهب في قلوب العباد، مؤثرة في إراداتهم، و يكون تأثيرها في مذهبهم أقوى مما لها في مذهب الماتريدية، لعدم جواز الترجيح بلا مرجح عندهم، أي المعتزلة.

و لهذا قلت في "تحت سلطان القدر"، و لا أزال قائلاً: إن العبد في مذهب الماتريدين، أكثرَ استقلالاً منه في مذهب المعتزلة.

نعود إلى ما كنا فيه: و ظنهم الثاني، الذي غلطوا فيه، أن الداعية التي يخلقها الله في قلب الإنسان، موجهةٌ له إلى الفعل، أو ترك الفعل؛ مرجحةٌ يمكن إهمالها، لا موجبة.

و قد قضينا في "تحت سلطان القدر" على كلا الظنين، و نبهنا إلى أن إرادة الإنسان إن كانت من الموجودات، فهي إرادته الجزئية، أي المتعينة بتعين متعلقها فعلاً، أو تركَ فعل.

و هي بهذا التعين يكون لها تحقق في الخارج، عند حالات العزم على فعل شيء معين، أو تركِ فعله؛ لا إرادته المطلقة، الموصوف بها الإنسان دائماً، حتى في حال عدم إرادة شيء أيضاً، صالحةً للتعلق بالفعل، و الترك.

و ليست هذه إرادة موجودةٌ فعلاً، بل عبارةٌ عن الاستعداد للإرادة .... كما حققنا كون الداعية موجبة<415>.

لكن فضيلة الصديق أهمل ما كتبناه في الكتاب المذكور، بشأن الداعية، و ظن أن إهماله ينفعه في القول بإمكان إهمال الداعية.

و مرادنا من الداعية، الداعية المؤدية إلى الفعل، أو الترك لا الداعية، التي تسنح بالبال، و لا تؤدي إلى فعل، أو ترك فعل؛ لأن كلامنا في مسألة أفعال العباد الواقعة فعلاً، لا المتصورة فقط، فداعية الواقعة موجبةٌ قطعاً؛ و تمام التحقيق في "تحت سلطان القدر"، (ص:153-154).

و إنكار حاجة الأفعال الاختيارية إلى الداعية، أو إنكار وجود الفعل، أو الترك، مع وجود الداعية بعيدٌ عن التحقيق.

و لنا أن نقول هنا: إما أن لا يكون لله تعالى مشيئة خاصة في فعل الإنسان، غير خلقه ذا قدرة، و إرادة، و اختيار، كما قال المعتزلة، و من نحا نحوهم، مثل إمام الحرمين، و الماتريدية، و صاحب "اللمعة"، و فضيلة الصديق، بل الأشعري أيضاً في مذهب الحقيقي، على ما ادعاه المدعون، و المؤولون لقوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، بما أول به فضيلته بعد المرحوم الشيخ بخيت....

أو يكون لله تلك المشيئة الخاصة، المتعلقة بطرف معين من الفعل، أو الترك لكل فعلٍ معين، كما هو مذهبنا؛ و هي مشيئة الله، المتفقة مع مشيئة الإنسان المبنية على الداعية، التي يخلقها الله في قلبه؛ فلو لم تكن لله هذه المشيئة، لما خلق الداعية في قلب الإنسان.

بل لو لم يكن لله هذه المشئة، لما كان وجهٌ لإسناد الخلق في أفعال الإنسان إلى الله، في غير مذهب المعتزلة، القائلين بأن "الإنسان هو خالق أفعاله"، لاستلزامه إن كان الله خالقَها، أن يكون خالقها من غير مشيئة منه.

فإذا كان لله مشيئةٌ متعلقةٌ بفعل الإنسان، و تركِه الفعل للعبدِ مشيئة، و كان تقرر الطرف المعين من فعل العبد، و تركه الفعل، باتفاق هاتين المشيئتين، اعتبرنا مشيئة العبد في هذا الاتفاق تابعةً لمشيئة الله، و جعلناه منطوق قوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، لكون مشيئة العبد تابعةً للداعية التابعة لمشيئة الله خالق الداعية؛ و لم نعتبر مشيئة العبد متبوعةً لمشيئة الله، الذي هو خالق الفعل، على وفق إرادة العبد، و اختياره؛ كما هو مذهب الماتريدية<416>، و اعتبره إمام الحرمين،

---

[187] تستصغر هذه الإرادة بوصف الجزئية، مع أن هذا الوصف، هو الذي يجعل الإرادة معينة، و متحققة في الخارج، و كل إرادة صدرت من الإنسان، و وقعت متجهة إلى جهة معينة، فهي إرادة جزئية، تتحقق في الخارج بفضل جزئيتها؛ كما يتحقق الإنسان الكلي في الخارج، بجزيئاته المتشخصة في زيد، و عمر، و بكر؛ و لا وجود للإنسان الكلي، و لا لإرادته الكلية.

فهي التي تستحق أن لا تعد مخلوقة، لعدم كونها موجودة؛ لا الإرادة الجزئية؛ لكنهم يستصغرونها، ثم يعزون إليها أعظم تأثير.

الذي اعتبرناه نحن في المعنى مع المعتزلة، لفظاً، من غير معنى.

فقد انجلى، أن لله مشيئة خاصةً في شأن كل فعل من أفعال عباده، أو تركهم لذلك الفعل، تستميل مشيئتهم إليه، و تكون لا محالة نافذةً في استمالتها، على مقتضى قانون: «ما شاء الله كان، و ما لم يشأ لم يكن».

و مشيئة الله هذه، التي هي غير مشيئته الأولى، المتعلقة بخلق الإنسان ذا إرادة، و اختيار، تُسمى توفيقه تعالى بالنسبة إلى عبده السعيد، و خذلانه، بالنسبة إلى عبده الشقي؛ المذكورَين في قوله: ﴿يضل من يشاء و يهدي من يشاء﴾.

و الدليل على وجود هذه المشيئة لله، المستميلة خلقُه، الداعية كما قلنا[188]، و على نفوذها القطعي، استحالة تخلف ما شاء الله عن مشيئته، فمن هذا يحصل الجبر عندنا.

و الذين يعتبرون الداعية مرجحة فقط، لا موجبةً، يكونون بمنزلة المجيزين لهذا التخلف المذكور.

و لا تنس أن مرادنا من الداعية، هي التي بنى عليها الفعل، أو تركُ الفعل؛ و ما عداها ليست بداعية؛ فالداعية موجبة، و غير الموجبة ليست بداعية؛ و لا تنس أيضاً أن الإنسان الذي يتوهم قدرته على إهمال الداعية، يقع تحت داعيةٍ أخرى تقابلها.

فمشيئة الله الخالقةُ للداعية، لا تخلي الجو لمشيئة الإنسان، و هو صريح معنى قوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾؛ لاسيما إذا قرأناه كما قرأ ابن مسعود ﵁: ﴿و ما تشاءون إلا ما شاء الله﴾؛ و المعارضون في تفسير الآية، يبعدونها عن معناها الطبيعي، فهي كما ترى تجمع مشيئة الإنسان مع مشيئة الله، و تقارن بينهم في التابعية، و المتبوعية، بأن تنص على أن مشيئة الإنسان لا تختلف عن مشيئة الله.

و لا محل لأن يكون المراد من مشيئة الله المذكورة فيها، مشيئته التي خلق بها الإنسان ذا مشيئة، و اختيار؛ لأن معنى خلقه قادراً على المشيئة، و مهيّأً لها، لا خلقه شائياً بالفعل، فلا تجتمع المشيئتان عند خلق الإنسان <417>، لتجري المقارنة بينهما.

و فضلاً عن هذا، فلا وجه للمقارنة بين مشيئة الإنسان، و مشيئة من أعطاه المشيئة، و لا لتعيين أي منهما تابعةً، و الأخرى متبوعةً بالضبط، و التصريح، لكونه تصريحاً بما هو معلومٌ، و مستغنٍ عن البيان[189].

و لا يجوز حمل كلام الله على معنىً معلوم للمخاطبين، قبل إلقائه عليهم؛ مع عدم انطباق لفظ الكلام الوارد بصيغة الفعل المضارع في مشيئة الله، على مشيئة العامة، المتعلقة بتكوين الإنسان في أول خلقه، مستعداً للمشيئة.

و الآية إنما تكون مفيدةً لمعنىً جديدٍ، جدير بأن ينبَّه المخاطبون إليه، إذا حملت مشيئة الله المذكورة فيها على مشيئة جديدة لله خاصة، ربما يغفل المخاطبون عنها، و عن كونها مقيِّدةً لمشيئته العامة، السابقة، المتعلقة بخلق الإنسان، مزوَّداً بالقدرة على المشيئة، ربما يغفلون عنها لخفائها، و خفاء تأثيرها في مشيئة الإنسان، كما غفل العلماء المعاصرون المتغاضون عن موقف الإنسان الغامض، المجبور في صورة المختار.

و أما اقتناع فضيلة الصديق بما نقله عن "جول سيمون"، الفيلسوف الفرنسي، من قوله: [و ما الدواعي إلا فرصٌ لظهور الإرادة، و أنى تكون الداعية علة للإرادة، و أنت تشاهد وسائل لتحصيل شيءٍ تميل إليه النفس، و تختار إحداها]؛ (ص:70)، "اللمعة".

فما يتعجب منه، فلو قرأ فضيلته ما كتبته، توضيحاً لكون المرجِّح موجباً (ص:157-159)، و (ص:127-142)، من "تحت سلطان القدر"، و لاسيما لو قرأ منه ما كتبته في القسم الثاني، من الفصل المعنون "آراء فلاسفة الغرب"، (ص:255-267)، لاطلع على حقائق لا يكون أمامها أدنى مقاومة لقول "جون سيمون" المنقول.

و كنت نقلت تلك الصفحات هنا على طولها، لو كانت صفحات كتاب لغيري، و إني أوصي القراء أن يقارنوا بين القولين، فيتبعوا أحسنهما؛ لكن ما يظهر من حال فضيلته، أنه اعتزم على <418> أن لا يقرأ كتابي "تحت سلطان القدر"، لئلا يزعزعه عن رأيه الذي يصر عليه.

و لنقل عنه، إنه لم يلتفت إلى كلماتي، في إيجاب الداعية إزاء كلمة "جون سيمون"، عن عدم إفادتها الوجوب.

فهل كان ينبغي لفضيلته أن يتمسك بقول هذا الفيلسوف الغربي متغاضياً عن قول العلامة التفتازاني في شرح "المقاصد"، المار ذكره: [لا خفاء في أن حصول المشيئة، و الداعية، التي يجب معها الفعل، أو الترك، ليس بمشيئتنا، و اختيارنا...]، الخ؟

فقد ظهر من كل ما سبق، حصر المذاهب حول مسألة أفعال العباد في مذهبين: "الجبر"، أو "التفويض"؛ حتى إن مذهب التفويض، الذي اشتهر به المعتزلة، يرجع إلى الجبر، بتأثير الدواعي التي يخلقها الله في القلوب، و عدم تجويزهم الترجيح بلا مرجح.

فيكون مذهب الماتريدية فقط، القائل بكون الإرادة الجزئية، التي هي الإرادة الوحيدة المتحققة في الخارج، من العباد، و الله تعالى خالق أفعالهم المقدورة، على حسب إراداتهم خلقاً مطرداً جرت سنة الله عليه.

و ليس للدواعي السانحة لقلوب الناس سلطان عليهم عند الماتريدية، لقولهم بجواز الترجيح من الفاعل المختار بلا مرجح...؛ يكون هذا المذهب فقط، أحق باسم مذهب التفويض، و أبعد عن الجبر من مذهب المعتزلة[190]، و لا يكون لأصحابه الماتريديين، و مروجيه المزدادين في الأزمنة الأخيرة، حق تضليل المعتزلة، و اتهامهم بالمغالاة في سلطة الإنسان على أفعاله.

فهو يملك أفعاله التي يخلقها الله في مذهب الماتريدية بتملك إرادتها، و لا يملك أفعاله الصادرة عنه، في مذهب المعتزلة، رغم كونه خالقها؛ بسبب الدواعي التي يخلقها الله في قلبه، و هي موجباتٌ، لا مرجحاتٌ، كم حققناه.

و ظهر أيضاً أن الفرار من مذهب المعتزلة، المتهَمين بإنكار القدر، و المسمَّينَ بما أنكروه أعني القدرية؛ إلى أي مذهب من المذاهب المتوسطة بين الجبر و الاعتزال:

إما أن يعود <419> إلى الجبر غير المرغوب فيه، لكون مآل الخليطة الممنوحة للإنسان، في أي مذهب، متوسط المركبة من الاختيار، و الاضطرار، اضطراراً مخلاًّ باستقلاله.

و إما أن يعود إلى الاستقلال، الموجود في الاعتزال غير المرغوب فيه أيضاً، بل المهروب منه، أو إلى أشد منه، و

---

[188] لأن الله تعالى لا يكون هادياً لمن شاء من عباده، و مضلا لمن شاء منهم، المذكورين في قوله: ﴿يضل من يشاء و يهدي من يشاء﴾، بمجرد خلقهم ذوي إرادة، و اختيار.

[189] على أن المرحوم الشيخ بخيت، زاد في الابتعاد، و فهم من الآية تبعية مشيئة الله لمشيئة الإنسان، راجع "تحت سلطان القدر".

[190] و يكون قول الصديق المنقول سابقاً: [فالمعتزلة المنقرضة يعيشون الآن تحت اسم الماتريدية، أو الشيعة الإمامية]، محتاجاً إلى التصحيح، و التعديل.

أكثر؛ كما في مذهب الماتريدية، المانح للإنسان على رأينا ما لا يمنحه مذهب المعتزلة.

أما نحن، الذين نؤمن بالقدر، الذي اعتنى بشأنه الإسلام، و لعن منكريه، و لا نأبه للإيمان بالقدر التابع لاختيار الإنسان، المستقل باستقلاله في إرادته الجزئية، كما في مذهب الماتريدية...، فنختار الجبر على اعتزال المعتزلة، و اعتزال الماتريدية، الذي هو أشد.

نعم، الجبر الذي نقول به، غير الجبر الذي تقول به الفرقة الضالة، النافون لاختيار الإنسان و إرادته؛ و هو أي الجبر الذي نختاره ما يسمى الجبر المتوسط، سواءً قال به الأشعري، أو رجع عنه إلى ما يتحد مع مذهب الماتريدية؛ لأنا لا نقول القول تقليداً لأحد[191].

و ليس معنى الجبر المتوسط، أنه جبر متوسط القوة، لا شديدها كالجبر الذي في مذهب الجبرية الضالين، إذ لا فرق بين الجبرين في المذهبين من حيث القوة و التأثير، حتى إن الجبر الذي نقول به، يفوق الإكراه في القوة، كالجبر في مذهب الطائفة الضالة، سواء بسواء؛ و مع هذا، فلا إكراه في كلا الجبرين، لعدم تعارضهما بإرادة المجبور.

أما عدم التعارض في مذهبهم، فلعدم الإرادة و الاختيار للإنسان في مذهبهم؛ و أما عدم التعارض في مذهبنا، فلأن الجبر الذي نقول به يأتلف مع إرادة الإنسان، و اختياره؛ حتى لو قلنا إنه لا جبر في مذهبنا لصح ذلك، إذ الإنسان يفعل ما يفعله عندنا بإرادته و اختياره؛ إلا أنه لا يريد، و لا يختار إلا ما يريد الله و يختاره له؛ فكأنه من مجبور من غير جبر، و فيه كمال قدرة الله، الذي لا يجري في ملكه إلا ما يشاء.

فمراد<420> العبد، و مختاره، فيما يفعله، أو يتركه بطيب نفس منه، لا بد أن يتفق مع مراد الله و مختاره، و إلا لا يحصل ذلك الفعل، أو الترك؛ بل لا يكون مرادَ العبدِ، و مختارَه أيضاً؛ و كأنه مجبورٌ على اختيار ما يطيب له من حيث أنه موافقٌ لما أراد الله، و اختاره له.

و نحن الذين لا ننفي إرادة العبد، و اختياره، و إنما نقول بتوجههما لزاماً لا بجبر من الله، بل برغبة خالصة من صاحب الإرادة، و الاختيار، إلى وجهة إرادة الله، و اختياره، لا يمسنا تعريض الخصوم بكون الإنسان في مذهب الجبر كالجدار.

<u>أما قول فضيلة الصديق، في تعليقاته، على "اللمعة"، (ص:96): [من لوازم المحض، ارتفاع مسؤولية العبد؛ فالقول بالجبر المحض، مع التزام هذا اللازم، كفرٌ بواحٌ، و القول به مع نفي اللازم، خرقٌ مكشوفٌ].</u>

فمنشأ الغلط فيه، مع التشدد في القول، الناشئ من شدة الغلط، كون فضيلته من المستسهلين لحل هذه المسألة.

و هذا القول المشدد، و إن كان موجهاً إلى الجبر المحض، دون الجبر المتوسط، الذي نقول به مع القائلين؛ لكن لما كان هذا الجبر المتوسط يرجع في النهاية إلى الجبر المحض، لعدم الفرق بينهما في قطعية التأثير، لزم أن لا يسلم الجبر المتوسط أيضاً، أي الجبر في أفعال الإنسان، بواسطة التأثير في مبادئها البعيدة، من طعن فضيلته.

---

[191] على أني أرى في غاية البعد أن يرجع شيخ الأشاعرة عن قوله المعروف في أفعال العباد، المفسر بـ "الجبر المتوسط"، و لا يكون للأشاعرة المؤلفين في علم الكلام، و الباقين على مذهب الشيخ القديم، و فيهم فحول المحققين مثل: الرازي، و الغزالي، و القاضي عضد الدين، و العلامة التفتازاني، و السيد الشريف الجرجاني، و الجلال الدواني .... علمٌ برجوع الشيخ، و لا بتأليفه الجديد، المسمى بـ "الإبانة"!!!!

و الشق الأول من الطعن، و هو كفر القائل بالجبر، مع التزام ما يلزمه عنده، من ارتفاع مسؤولية العبد، مسلمٌ به عندنا تمامَ التسليم؛ سواء كان هذا الالتزام، أي القول بارتفاع المسؤولية في الجبر المحض، أو الجبر المتوسط.

أما الشق الثاني، أعني كون القول بالجبر، مع نفي لازمه عنده، الذي هو ارتفاع مسؤولية العبد، خرقاً مكشوفاً، فغير مسلم به، و عدم التسليم هذا مبنيٌّ على عدم التسليم بلزوم ارتفاع المسؤولية عن العبد، للقول بالجبر؛ لاسيما الجبر الذي نقول به.

فقد أثبتنا في "تحت سلطان القدر"، و في هذا الكتاب إثباتاً عقلياًّ، و نقلياًّ، أن إرادة الله محيطةٌ بكل شيء في العالم، على أن لا تكون أفعال العباد خيرها، و شرها، خارجةً عن هذا الحكم، و ليست إرادة الله المتعلقة بأفعال العباد عبارةٌ عن كونه خلقهم ذوي قدرة، و اختيار<421>، يفعلون بهما ما يشاءون، من غير تدخل من الله في أفعالهم، أو مبادئ أفعالهم، التي تنبعث منها الأفعال؛ بل لله تعالى إرادةٌ أخرى، بجنب كل فعل فعله عبده، و ذلك الفعل يحصل بفضل هذه الإرادة.

و نفاة هذه الإرادة، الذين يخالفوننا في تفسير قوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾، يعترفون بإرادة الله العامة، المتعلقة بأفعال العباد، و هي إرادته في أصل خلقتهم، مستعدين لتولي أفعالهم، قادرين عليها، و مختارين؛ من غير أن يكون لله تعالى إرادات خصوصية مفصلة، تتعلق بخصوصيات أفعالهم؛ فيكون مذهب المخالفين هذا قولاً بأن الله تعالى يريد أفعال العباد بكلياتها، و لا يريدها بجزئياتها، المنقسمة إلى الخير و الشر، على طرز قول القائلين بأن الله يعلم الكليات، و لا يعلم الجزئيات.

ثم إن مذهبهم هذا يصادم قوله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام و من يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء﴾، و قوله: ﴿و من يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا﴾، و قوله - حكايةً عن شعيب-: ﴿و لا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم و إليه ترجعون﴾.

أثبتنا أن إرادة الله محيطة بكل ما يكون في العالم، و إن كل إرادة للإنسان متعلقة بأفعاله، تنبعث موافقةً لإرادة الله[192]، و هو منشأ الجبر.

و اعترفنا مع ذلك، بأن مسؤولية الإنسان عن أفعاله حق، و لم يكن اعترافنا بمسئولية الإنسان عن أفعاله، إيماناً بنصوص كتاب الله في ذلك فقط، أو خوفاً من استحقاق منكرها الإكفار فقط، بل لكون عقولنا أيضاً تؤيد مسؤوليته في الدنيا و الآخرة عن أعماله، كما تؤيد وقوع تلك الأعمال تحت إرادة الله، الذي ينشأ منه الجبر، أو ما يشبهه.

---

[192] حكى صديقٌ لي، أنه سمع واحداً من العلماء بالإسكندرية قرأ كتابي "القول الفصل"، و نال إعجابه، غير أنه وجدني أطيل الكلام، و أردده.
و أنا ألفته، و كل من يجد في كتبي ما وجده، إلى أني لا أكتب إلا في صعاب المسائل التي اختلط فيه الحابل بالنابل، فربما تبعد مسافة الخلف في مسألة واحدةٍ، بين عدها من أعوص العويصات، و عدها من أجلى البديهيات؛ و ربما يتعمد عامدٌ، أو يتمرد ماردٌ، فأضرب في حديدٍ باردٍ؛ أضرب فيه إلى أن يحرّ و يلين من توالي الضربات، و ليس من دأبي أن أتكلم كلاماً مقولاً، أو أرطب طريقاً معبدةً؛ بل يراني القارئ دائماً أتخير المزالق، و أتمور كل حالق.
ثم إني أحرص كل الحرص على أن ينتهي قراء كتبي من هذه المباحث العميقة، المرتكبة، إلى نتيجة محصلة؛ فيتجاذبني هذا الحرص، و ما بي من العجمة، و ضعف اللغة، إلى ما وجده الناقد الإسكندراني من إطالة القول، أو ترديده؛ فإني في هذا الموقف كحافر بئرٍ بإبرةٍ؛ و مع هذا، قلما يخلو ترديدي إن شاء الله من تجديد، و إطالتي من طائل.

فلا نتردد في كون مجازاة المحسن بالإحسان، و المسيء بالإساءة، حقاً، و عدلاً مع علمنا بأن كلا منهما فعل ما فعله تحت مشيئة الله، و لو شاء ربك ما فعلوه.

فنحن مقتنعون بحقيقتين، أولاهما: أن ما فعله العبد<422>، هو ما شاء الله أن يفعله العبد؛ و ما شاء الله لا بد كائنٌ؛ فهذا الفعل مكتوبٌ على العبد أن يفعله، و هو و إن كان يفعله باختياره، لكن عدم افتراق اختياره عن اختيار الله، الذي يستميله إليه بتهيئة مبادئه في قلبه، يجعله كالمجبور في فعله، كما منطوق قوله تعالى: ﴿و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾؛ فهو مجبورٌ فيه، و مسؤول عنه.

و كلا الأمرين حق، مطابقٌ للواقع، بأدلة من العقل و النقل، لم نأل جهداً، ثم لم نأل جهداً في بيانها، و إيضاحها.

فكيف يصح بعد أن كانت مجبورية العبد، و مسؤوليته حقيقتين، مطابقتين للواقع، أن يكون ارتفاع مسؤوليته، و هو نقيض الحقيقة الثانية، من لوازم الحقيقة الأولى؟

أو كيف يصح أن يكون الجمع بين الحقيقتين في عقيدة واحدة، و هما مجبوريته، و مسؤوليته، خرَقا مكشوفا؟

أما كون العقول تقف حيارى في تأليف المسؤولية بالمجبورية، فلا نبالي به، بعد أن ثبت كون كل منهما حقيقة واقعةٌ، و لسنا مكلفين بهذا التأليف المستعصي على عقولنا، كما كنا مكلفين بتصديقهما، و لو غير مؤتفلين، لكون كل منهم حقيقة ثابتة برأسها، عقلياً، و نقلياً.

و فضيلة الصديق ينكر إحدى الحقيقتين، في سبيل الإعتراف بأخراهما مدعياً أن<423> الجمع بينهما خرَق مكشوفٌ، و لا يبالي بكونه ينكر الإيمان بالقدر، الذي اعتُني بشأنه في أحاديث النبي ﷺ، مع الحقيقة التي ينكرها، و يخالف كثيراً من آيات القرآن الظاهرة الدلالة، كقوله تعالى: ﴿و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾، و قوله: ﴿إنك لا تهدي من أحببت و لكن الله يهدي من يشاء﴾، و قوله: ﴿إن الله يحول بين المرء و قلبه﴾، و قوله: ﴿و نفس و ما سواها فألهمها فجورها و تقواها﴾، و قوله بلسان سيدنا موسى: ﴿إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء و تهدي من تشاء﴾؛ و هذا قوله: ﴿و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة و لكن يضل من يشاء و يهدي من يشاء و لتسألن عما كنتم تعملون﴾، الذي هو مأخذ مذهبي في مسألة أفعال العباد، و قد حلّيت به صدر كتابي "تحت سلطان القدر"..... صريحٌ في الجمع بين المجبورية، و المسؤولية.

فهل في قوله تعالى هذا أيضاً، خرقٌ مكشوف؟

فإن ادعى عدم مفهومية الجبر -بالمعنى الذي لم ندَعْ قولاً لقائلٍ في إيضاحه بهذا الكتاب، و ذاك الكتاب- من قول الله: ﴿يضل من يشاء و يهدي من يشاء﴾؛ كان الخرق المكشوف في ذلك الادعاء، إذ لا هادي لمن أضله الله، و لا مضل لمن هداه.

و هل الأشاعرة الذين هم مشاهير أهل السنة، خرق، و حمق؟

و مذهبهم الذي كان قبل فساد عقل الشرق، بدعاية الغربيين، أفضل المذاهب الإسلامية، خرَق مكشوف؟

لا، لا، بل الغلط في ميزان فضيلة الصديق، حيث عد مسألة القدر من أجلى البديهيات، فاستعمل في وزنها الميزان الذي توزن به المسائل العادية العامية؛ هذه المسألة التي أراد الصحابي الجليل عمران بن حصين امتحان التابعي الألمعي، أبي الأسود الدؤلي، و اختبارَ عقليه في فهمها؛ كما حكى في حديث مسلم، و سبق ذكره في هذا الكتاب، و من قبله في "تحت سلطان القدر"، مسألة إلهية، من أعوص العويصات.

مسألة مختصةٌ بالله، الذي كفى لدك الجبال ما أودعه في الذرة من القوة الخفية.

و قد نبه ابن قتيبة على هذا الفرق<424> بين الميزانين، في كتابه: "اختلاف اللفظ"، نقلناه بنصه في "تحت سلطان القدر"، و في هذا الكتاب مكبرين.

و نحن لا نرضى أن لا يزال عقل فضيلة الصديق، بعد كل هذه التنبيهات على دقة المسألة، و غموضها، غارقاً في بساطتها، التي افترضها من عنده، و عض عليها بالنواجذ.

و هذا الغموض في المسألة، هو الذي يدعونا إلى ما لفت القارئ الإسكندراني من إطالة القول، و ترديده.

فنقول -و لا ندري كم مرة قلنا-: لا تقل كيف يكون الإنسان مجبوراً، و مسئولاً معا؟

و لا إن الجمع بينهما خَرق مكشوفٌ، فلسنا نحن الجامعين بينهما، و إن كنا قائلين بهما، لم نراهما مجموعتين في نصوص كتاب الله، و مجموعتين أيضاً فيما فعله الإنسان مختاراً، عند التوفيق في مبادئ هذا الاختيار، المنتهية في الداعية التي يخلقها الله في قلبه ...

و لكونه في أفعاله، المبنية على اختياره مختاراً، و في اختياره المبني على تلك المبادئ مضطراً، و كون الفعل الاختياري، المبني على الاختيار الاضطراري، اضطرارياً بالواسطة ... لا نشتغل بتأويل نصوص الكتاب، الجامعة بين مجبورية الإنسان و مسئوليته ... فلسنا نحن مسؤولين عن الجمع بين كوننا مجبورين، و مسؤولين، و لا الله، الذي هو الجامع بينهما، لأنه ﴿لا يسأل عما يفعل﴾!

و في هذا سر القدر، الخافي على عقل البشر، و سر كون الإيمان بالقدر خيره و شره من الله تعالى، معتنىً به في الإسلام على غموضه، الداعي إلى العناية!

و لا معنى لهذه العناية بالقدر، المتعلق بأفعال الإنسان الاختيارية، إن لم يكن لله، الذي ﴿يضل من يشاء و يهدي﴾، و الذي ﴿يحول بين المرء و قلبه﴾، تأثيرٌ في اختيارهم، كما هو مذهب الخصم.

و لا أدري أنا إذا كان فضيلة الصديق غير معترف بكون الخير و الشر من الله في القدر، المتعلق بأفعال الإنسان، بل من الإنسان نفسه؛ و هذا صريح مذهب المعتزلة، و مذهب التغافل عن الداعية التي يخلقها الله في قلب الإنسان، و التي تنتهي إليها المبادئ المتقدمة لاختياره، فتجعله اضطرارياً.

و مذهب التغافل عن أن الله لا يجري في ملكه إلا ما يشاء<425>؛ فهل فضيلته منكرٌ للقدر الذي بيد الله، مع المنكرين؛ أو إنه مؤمن بالقدر، الذي أزمته بيد الإنسان، محرفاً للإيمان بالقدر عن موضعه في الكلمة المأثورة عن السلف، و المأخوذة من حديث مسلم[193]؛ كما حرف معنى قول الأشاعرة: "إن الإنسان مختارٌ في فعله، مجبورٌ في اختياره".

مع ما في هذا التحريف من المكابرة المكشوفة، و في التحريف الأول من الخرق المكشوف، الذي يتهمني به، حيث لا معنى لكون الإيمان بالقدر الذي يدور مع مشيئة الإنسان معتنى بشأنه في الإسلام، إلى حد ذكره في عداد ما يؤمَن به.

و نقول أيضاً: أمامنا قول الله تعالى الحاسم: ﴿يضل من يشاء و يهدي من يشاء﴾؛ فصاحب المشيئة في هذا القول، الوارد في كتاب الله كثيراً على مذهبنا هو الله، و على مذهب الخصم، يلزم أن يكون صاحب المشيئةِ هو

193

الضـال في الجملة الأولى، و المهيد في الجملة الثانيـة؛ أعني أن الله لا يُضل على هذا المـذهب من يشـاء هو -أي الله- ضلاله؛ و لا يهدي من يشاء هو -أي اللـه- هدايتـه؛ بل يُضل من يشاء الضلالةَ، و يهدي من يشاء الاهتداء...!

لكن لم يـذهب إليه أحد من العلمـاء في تفسـير هـاتين الجملـتين، حـتى و لا القـائلون بمـذهب الخصـم، و الكل متفقون على إرجاع الضـمير المسـتتر في فعل المشـيئة إلى الله؛ لا إلى "من".

غير أني سمعت مرة هذا الاحتمـال من فضـيلته، و ألحقته بشذوذه المكابر، في تفسير قـولهم: "إن الإنسـان مختـارٌ في أفعاله، مضطر في اختيار تلك الأفعال.

و يصـادمه قوله تعـالى: ﴿من يشأ الله يضـلله و من يشأ يجعله على صراط مسـتقيم﴾، و قولـه: ﴿إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشـاء و تهـدي من تشـاء﴾، اللـذان لا يمشي فيهما التلاعب بمرجع الضـمير، لكـون فاعل المشـيئةِ مصرَّحاً به.

و أنا أسأل فضيلته، في قوله تعالى: ﴿أفمن زين له سـوء عمله فـرآه حسـنا فـإن الله يضل من يشـاء و يهـدي من يشـاء فلا تـذهب نفسك عليهم حسـرات إن الله عليم بما يصـنعون﴾؛ من الـذي زين للمسـيء سـوء عملـه، فـأراه حسناً؟

و لا شك أنه الله ابتـداءً، أو انتهـاءً، لتعقيبه بقولـه: ﴿فـإن الله<426> يضل من يشاء و يهـدي من يشـاء﴾، لا المسـيء نفسه، و لا الشيطان!

و لقوله تعالى: ﴿و قيضـانا لهم قرنـاء فزينـوا لهم ما بين أيديهم و ما خلفهم﴾، بل لقوله: ﴿و لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عـدوا بغـير علم كـذلك زينا لكل أمة عملهم﴾[194]، و قولــه: ﴿أو من كــان ميتا فأحيينــاه و جعلنا له نــــورا يمشي به في النــــاس كمن مثله في الظلمات ليس بخـارج منها كـذلك زين للكـافرين ما كـانوا يعملون﴾.

و مثله المـزين في الآية الـتي ذكرناها أولاً، أعـني قوله تعـالى: ﴿أفمن زين له سـوء عمله فـرآه حسـنا فـإن الله يضل من يشاء و يهدي من يشـاء فلا تـذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون﴾، و هذه الآيـة، بـالنظر إلى إنـذار المسـيئين في مختتمها بعد الإشـارة إلى من زين لهم سـوء أعمـالهم، تماثل قوله تعـالى: ﴿و لو شـاء الله لجعلكم أمة واحدة و لكن يضل من يشـاء و يهـدي من يشاء و لتسـألن عما كنتم تعملـون﴾، في جمع المسـؤولية بالمجبورية الذي عده فضيلته سامحه الله خرقاً مكشوفاً.

ثم إني لا أقول ما أقوله من أن كلا من مجبورية الإنسان، و مسؤوليته حق، و عدل ... لا أقـول ذلك لضـرورة كـوني أنا الآخر مجبـوراً في تعلية مقـام الألوهية عن أن يتوجه إليه نقد و اعـتراض ... بل لو كنت أنا حكَمًا في أمر هــذا الإنسـان المنقسم إلى المحسن و المسـيء، لما تـرددت في إثابة المحسـن، و إدانة المسـيء، مع كـون كل منهما مجبوراً فيما فعله.

أما الإسـاءة و الإحسـان، فلا نـزاع بيننا في ذلـك؛ و أما مجبورية الفاعلين، فقد أثبتُّها بنصوص القـرآن الواضـحة، و بالتحليل الفنِّي في نفس الفعـل، و مبادئــه، تحليلاً لا قِبَل للردِّ عليه.

و لهذا يقابله فضيلة الخصم بـالإعراض عن التكلم فيـه، و عن قــراءة ما كتبت بصــدده في الكتـــاب الأول، و في الثــاني، بالقيــاس على الأول؛ فيتحــول عن التحليل في نفس الفعل المسـفر عن مجبورية الفاعـل، إلى التمسك بالتنـافي المحسـوس<427> بين المجبورية و المسـؤولية، رغم كون كل منهما حقيقة ثابتة في نفسهما.

و إنما يـدل التنـافي على غمـوض المسـألة، الـذي أنكـره فضـلته، و كــان ذلك مبــدأ خطــإه، و قد وجد التمسك بالتنافي بين المجبورية، و المسئولية، أسهل من الخـوض في تحليل أفعـال الإنسـان، المـؤدي إلى مجبوريته فيها جـبراً خفيـاًّ، محبوبـاً، من غـير جنس الجـبر، الجـاري بين الناس.

كما وجد الإعراض عن قراءة كتابي "تحت سلطان القدر"، و ما فيه من المبــــاحث الهامــــة، الموجبة للتعمق في التفكير، أسهل رد على الكتاب...

كأنه يقـول: "و لم هـذا التعمق في مسـألة بسـيطة، كل البساطة؟

أمــران متنافيـــان، مجبورية الإنســان في أفعالـــه، و مسؤوليته عنها.

و لا إمكـان لإنكـار مسـؤوليته، لأنه كفـرٌ؛ و لا للاعـتراف بمجبوريته، لأنها تستلزم عدم مسؤوليته.

فنختـار الطريق الحاسـم، الأخصـر؛ و ننكر مجبوريتــه، و نسـفِّه القائل بوجودها أيضـاً في جنب مسـؤوليته، و لا نســتمع إلى الآيــات الكثــيرة -الناطقة بهــذه المجبورية العجيبـة، حـتى إن بعض تلك الآيـات صـريح في الجمع بين المســـؤولية، و المجبوريـــــة-، و لا إلى الأدلة العقلية -المؤدية إلى الجـــبر، عند التفـــتيش عن مبـــادئ أفعـــال الإنسان-.

لأن تلك الآيات، و الأدلة، تمنعنا عن البت في حل المسألة التي ادعينا أنها من أجلى البديهيات، و رأينا كل السـلامة، و السهولة في هذه الدعوى".

لكن الحق الحقيق بالعقل السـليم، أن يقف عند حـده في معاملته مع اللـه، غـير مجـترئٍ على دعـوى التلازم بين إثبـات شـيء، و نفي شـيءٍ، جمع الله بينهمـا؛ لأن دعـوى التلازم المــذكور، مســاويةٌ في المعــنى لــدعوى بطلان الجمع بينهما.

كما يقول فضيلة الصـديق: [إن التسـليم بمجبورية العبـد، ينافي مسؤوليته؛ و القول بمجبوريتـه، و مسـؤوليته معـاً، خرق مكشوف].

فقوله تعالى: ﴿لا يسأل عما يفعل و هم يسألون﴾، معنـاه أكبر مما فهمه المرحوم الشـيخ بخيت، و نقلته في "تحت سـلطان القـدر"، (ص:101-103)؛ و مما فهمه صـديقي المرحـوم الشـيخ يوسف الـدجوي، و ذكـره في رسـالة مستقلة.

فلو كــان معنــاه، كما فهمه أحد هــذين الشـيخين، كــان لفضـيلة صـديقي الشـيخ زاهد عـذرٌ في دعـوى التلازم المذكور، و لكن<428> معنى هذه الآيـة، كما فهمه التـابعي الجليل أبو الأسـود الـدؤلي، و الصـحابي العظيم عمـران، في حديث مسلم، الذي ذكرناه في "تحت سلطان القدر"، (ص:101-103)؛ و ذكرنا من قبل أيضاً في هذا الكتاب.

فهل يشـبه ما فهمه أبو الأسـود التـابعي، و عمـران بن حصين الصحابي، من معنى هـذه الآيـة، أعـني: ﴿لا يسـأل عما يفعل و هم يسـألون﴾، المــذكور في قولهما لــدفع الظلم عن الله، المتصـور على تقـدير أن لا يكـون النـاس فيما يعملون، و يكدحون فيه من خـير أو شـر، مسـتأنفين شيئاً مما قدر لهم في الأزل أن يعملوه ...

هل يشـبه ما فهمه أبو الأسـود، و عمـران بن حصـين، بل النـبي ﷺ أيضـاً من هـذه الآيـة، بما فهمه المعارضـون من

[194] و لذا قال خضر بك:
هادٍ، مضل، حقيقي؛ و إن نسبا * على المجاز، إلى رسلٍ، و شيطان

قوله تعالى: ﴿و ما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾؛ و على قراءة ابن مسعود: ﴿إلا ما شاء الله﴾؟

فرجال القرون الثلاثة، التي هي خير القرون، على أن يكون في رأسهم النبي ﷺ، و في مؤخرتهم أبو الأسود الدؤلي التابعي، يربطون الحل النهائي لمسألة أفعال العباد المجبورين فيها، و المسؤولين عنها، بقوله تعالى: ﴿لا يسأل عما يفعل و هم يسألون﴾؛ مثل فهم المرحوم الشيخ بخيت، الذي صغَّر معناها العظيم، و جعلها في نطاق ضيق[195]؛ كأنها نزلت في حل مشكلة الجبر و القدر، على وفق مذهب الشيخ في نفي الجبر، و تثبيت القدر.

و كانت الآية آخر ملتجأ لعقول البشر في مسألة القضاء و القدر، التي لا مندوحة فيها عن الجبر، فأراد فضيلة الشيخ نقض هذا الملتجأ، ليضطر الناس إلى قبول مذهبه[196].

هذه المسألة تتعلق بأفعاله، و إرادته تعالى، التي لا تكتنه، كما لا تكتنه ذاته؛ و الله<429> أكبر من أن يحيط به، و بأفعاله، و إرادته عقل البشر.

فهل من الضروري أن نذهب بعقولنا لحل هذه المسألة، التي لا تقبل الحل، إلى جعل الله مسؤولاً عن مسؤولية الإنسان، الذي جعله الله مجبوراً و مسؤولاً معاً، و نذهب لكف عقولنا عن الذهاب المذكور إلى إنكار ناحية المجبورية؟

فكأن هذا الإنكار ضروري، لئلا يكون الله مسؤولاً عن سؤال المجبور، مع أنه تعالى متعالٍ عن أن تدركه المسؤولية، إذا جازى عبده بأفعاله، التي فعلها مسيَّرا من عنده ...

و قد كتبت في "تحت سلطان القدر" حديثاً يلجأ إليه الحائرون في مسألة الجبر، و القدر، و هو أن الله تعالى لو عذب أهل سماواته و أرضه، لعذبها و هو غير ظالم، الخ...

و كتبت في "القول الفصل"، إن مراتب القوة، إذا ارتقت إلى قوة الله، ففيها يتحد الحق مع القوة.

ليس لنا أن نجعل من عقولنا القصيرة حَكَماً بيننا و بين الله، يحدِّد له طريق معاملته مع خلقه.

فهذه المسألة، التي لا تقبل الحل، إنما تحل بالتفكير في عظمة الله، التي تعجز عقولنا عن أن تجعل لها حداً.

و إني أذكر ما قاله أحد فلاسفة القرون الوسطى، المسيحيين، و أردد ذكره بكل إعجاب، و هو أن الله تعالى مع العالَم ليسا بأكبر من الله وحده<430>.

فالعالم -بالنظر إلى هذا القول العظيم-، يعد عدماً، و هذا العدم أحسن من العدم، الذي يتصوره أصحاب مذهب وحدة الوجود، للعالم و أصح، و الإشكال الذي يلازم مسألة أفعال العباد المجبورين، و المسؤولين معاً، ينحل، و يذوب في بحر عظمة الله.

و أذكر مثالاً لمقام عظمته، و هو: معلومٌ أن عبيد الملك الصادقين، و المخلصين في طاعتهم له، قد يجدون إزاء بعض أفعال الملك، و معاملاته إنكاراً، يضمرونه في قلوبهم، من غير تأثير هذا الإنكار في طاعتهم، و إخلاصهم، و إنما تكون حرية الإنكارة هذه حق العقل، الذي لا سلطان للملك عليه، و لا اطلاع على خفايا القلوب؛ لكن الله الذي يعلم السر في السماوات و الأرض، لا يخفى عليه المضمرات في قلوب عباده؛ فالقيام بواجبهم إزاء مقام ربهم الأعظم، من مقامات الملوك، أصعب من واجب عبيد الملوك، و أدق؛ حيث يوجب عليهم التنازل عن حرية العقل أيضاً، و لا غرو في ذلك، فإنه خالق العباد، و خالق عقولهم؛ فهو مولاهم، و مولى عقولهم، و ملك مليكهم.

و آخر ما أقول -في تلخيص النزاع بيني و بين فضيلة الصديق-: أن الإنسان يلزم أن يكون مسؤولاً عند الله عن أعماله، و هذا متفق عليه بيننا؛ إلا أنه يلزم لتصحيح هذه المسؤولية، عند الصديق، كونه -أي الإنسان- مخيَّراً في أفعاله المقدورة، لا مسيراً من قبل الله، بأن يكون لله تدخلٌ، إن لم يكن في أفعاله، ففي مشيئته؛ و هو مذهبنا، القائل بأن مشيئة الإنسان تابعة لمشيئة الله، كما أنه المفهوم جلياً، من قوله تعالى: ﴿و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾.

و الصديق يتكلف في تفسير الآية، كما تكلف المرحوم الشيخ بخيت، فيجعل مشيئة الله المذكورة في مقابلة مشيئات العباد، مشيئته التي خلق بها الإنسان، قادراً على ما يستطيعه من الأفعال، و مختاراً في فعلها.

لكن مشيئة الله هذه، السابقة لأفعال الإنسان، طول عمره، مشيئة مجملة، غير متعينة، لأن تكون مشيئة الهداية للسعداء، و لا مشيئة الضلالة للأشقياء، المذكورين في قوله تعالى، الوارد كثيرا في كتاب الله: ﴿يضل من يشاء و يهدي من يشاء﴾؛ المناسبتين لأن تكونا هما المشيئة لله، المتبوعة لمشيئات العباد، المنقسمة<431> إلى الخير، و الشر.

و نحن نبحث عن منشأ مشيئات العباد، المنقسمة إلى الخير و الشر، و هي موجودةٌ، و مذكورة في فاتحة الكتاب، نرددها كل يوم، في كل ركعة من صلواتنا الخمس، سائلين الله تعالى أن يهدينا صراط الذين أنعم عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالين.

فلا شك إذن من وجود فريقٍ من الناس، أنعم الله عليهم، فهداهم الصراط المستقيم، و آخرين حرموا هذا الإنعام، و وجهوا إلى صراط الجحيم.

و لا شك أيضاً، أن هذا التوجيه، و ذاك الإنعام يحصل من الله تعالى بمشيئتين خاصتين، غير المشيئة العامة، التي جعل بها الإنسان في مبدإ خلقه ذا قدرةٍ، و إرادةٍ، يلزم أن تكون مشيئة الله، التي تتبعها مشيئات الناس، المنقسمة إلى الخير و لاشر، في قوله تعالى: ﴿و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾، من جنس هاتين المشيئتين الخاصتين.

---

[195] راجع "تحت سلطان القدر"، (ص:101-103).

[196] فقال: إنهم يسألون بسبب كسبهم، و الله لا يسأل، لكونه خالق أعمالهم، على حسب كسبهم؛ لا لكونه متعالياً عن أن تتوجه إليه المسؤولية، مع أن كسبهم الذي يرجع إلى إرادتهم الجزئية، يدور مع مشيئة الله، المتعلقة بخلق الداعية في قلوبهم قبيل خلق أفعالهم، على حسب كسبهم.

و هذا هو منطوق قوله تعالى: ﴿و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾، الذي لم يأل الشيخ المرحوم جهداً في تغيير معناه، لتأليفه بمذهبه، و قد عرفت سعيه من أجل ذلك، لتغيير معنى قوله تعالى: ﴿لا يسأل عما يفعل و هم يسألون﴾.

أما صديقي المرحوم الدجوي، فهو يجتهد في إبعاد هذا القول المهيب عن تصويره تعالى، كأحد الجبابرة، المتكبرين؛ فكأنه يجتهد لإبعاد الآية عن مهابتها؛ لأنه لما رأى هذه الصفات العالية تستنكر من كل من حدثته نفسه أن يطمح إليها، لبعدها عن حالهم، و منالهم؛ ظن أنها تستنكر من الله أيضاً قياساً لها على تلقي الناس فيما بينهم تلك الصفات.

و هذا القياس المخطئ بين مقام الرب، و المربوب، هو منشأ غلط الغالطين في موضوع مسألتنا، التي حصل فيها الخلاف بيني و بين كثير من العلماء المعاصرين؛ مع أن الله نفسه ينادي بأنه المهيمن العزيز، الجبار، المتكبر، الذي يفعل ما يشاء، و يحكم ما يريد؛ أي المستبد الأعظم، الذي لا شريك له، و نعم، ذلك الاستبداد منه، لكونه أهله، و هو في محله يحق له، و لا يحق لغيره، و لا مانع من تسميته به، إلا كون أسماء الله توقيفية عندنا نحن المسلمين.

و أخيراً يجيء تعيين، و تمييز من يكون فريق "المنعم عليهم" بالهداية إلى الصراط المستقيم، و من يكون فريق "المحرومين" من نعمة الهداية.

فإن خصصنا الإنعام للذين يستحقون بسابق أعمالهم الصالحة، فلا ينال الإنسان ما يناله من نعم الله بالاستحقاق، إذ لا يتصور أن يكون له حق على الله ....

و لو أولنا الاستحقاق، و حملناه على مرجح يحوزه بعض الناس، على بعض؛ فتلك المرجحات أيضاً من نعم الله على حائزيها؛ ثم إن تلك المرجحات من الأعمال الصالحة السابقة، لا بد أن تنتهي إلى عمل صالح، سابق، لا سابق له، يستجلب إليه نعمة الهداية، فصلاح ذلك العمل، الذي يكون مبدأ الصالحات من الأعمال نعمة من الله خالصة من السبب المرجح، الذي يحوزه العامل نفسه، و إنما فضل من الله يختص به من يشاء؛ و هو الموافق لسنة الله في كتابه، تعليلاً لحظوظ عباده من نعمة الهداية، و نقمة الضلال، و قائلاً بضلال من يشاء، و يهدي من يشاء.

فهو تعالى يستبد بالهداية، و الاختيار لنفسه، دون عباده؛ فيقول أهل الجنة: ﴿الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾، و يقول لنبيه: ﴿إنك لا تهدي من أحببت و لكن الله يهدي من يشاء﴾؛ و لذا يقول العالم الكلامي<432>:

هادٍ، مضلٌّ، حقيقيٌّ، و إن نسبا * على المجاز، إلى رسل، و شيطان

و إن جاء في بعض آيات القرآن: ﴿و الله لا يهدي القوم الفاسقين﴾، ﴿و الله لا يهدي القوم الظالمين﴾، و في بعضها: ﴿يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام و يهديهم إلى صراط مستقيم﴾؛ و أردنا حمل: ﴿من يشاء﴾، في الآية الأولى، أعني: ﴿يضل من يشاء و يهدي من يشاء﴾ على المتناسبين معهم في الآيات الأخيرة، حمل المطلق على المقيد، فلا يمكن ذلك، لأن المذكورين في الآية الأولى تحت عنوان: ﴿من يشاء﴾، مقيدون أيضاً بمشيئة الله لا مطلقون، و لا يجوز حمل مقيد على المقيد، بقيد آخر.

فإن كانت هداية الله، و إضلاله، لا يجاوزان المستأهلين، فتمدُّحه بواسع سلطته المفهوم من قوله: ﴿يضل من يشاء و يهدي من يشاء﴾؛ ينافيه، و لا يتطلب مستأهلاً غير ﴿من يشاء﴾.

فلا سبيل لقطع تدخّل الله تعالى في هداية قوم، و ضلالِ قومٍ، للتوصل إلى استقلال الإنسان في مشيئاته .. ذلك الاستقلال الذي لا يمكن عند نفاة الجبر، محضِه، و متوسِطه -و منهم فضيلة الصديق- توجيهُ المسؤولية بدونه إلى الإنسان، و هم يظنون أن المجبور لا يصح أن يكون مسؤولاً.

فكأنه إن كان مسؤولاً، كان الله مسؤولاً عن مسؤوليته.

و عندنا، أن مجبورية الإنسان، و مسؤوليته حقيقتان واقعتان .. و كوننا لا نعقل التأليف بينهما، يدل على غموض المسألةِ، لا على عدم وقوعهما.

و نحن الذين نؤمن بالقدر خيره و شره، من الله تعالى، نرى أن الإنسان إذا خلى و نفسه، فاختار الضلالة على الهدى، و الشر على الخير، كان ذلك من قلة عقله، أو ضعف إرادته، أو سوء خُلقه، أو فساد محيطه ... تلك الفروق التي يرجع كلها إلى تقسيم الله تعالى الخطوط بين عباده، و التي لها تأثيرٌ في انقسام الناس إلى سعداء، و أشقياء؛ في الدنيا، و الآخرة.

هذا، مع أن بعض الآيات ترى مشيئة الله فيها مقترنةً بتأييد ما لها من الاستبداد، المتغلب على مشيئة عباده، فتزيد على تدخلها، و تأثيرها في مشيئاتهم.

انظر قوله تعالى: ﴿أمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء و يهدي من يشاء فلا تذهب<433> نفسك عليهم حسرات﴾، و انظر قوله: ﴿إن الله يُسمع من يشاء و ما أنت بمسمع من في القبور﴾، و قوله: ﴿لله ما في السماوات و ما في الأرض و إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء﴾.

لا يقول: فيغفر لمن نجح في المحاسبة، بل يقول دائماً لمن يشاء، و يُعنَى بترتيب كل معاملاته مع عباده على مشيئته خالصةً من أي سبب غيرها.

و في نهاية البحث، أنقل عدة جملٍ من كتابي "تحت سلطان القدر"، الذي لم يقرأه فضيلته عمداً، فلعله يقرؤها في هذا الكتاب، فيخفف عما رمى به مذهبي في الجمع بين مجبورية الإنسان، و مسؤوليته من الخرق المكشوف ... أنقلها، ثم أذيِّلها بما يكون شفيعاً لي عند فضيلته، من كلام إمام الحرمين، الذي اتخذه فضيلته قدوةً في مسألة القضاء و القدر.

و هذا النقل، و التذييل، يكفيان لإثبات مذهبي، في أن الإنسان لا يكون مستقلاًّ في حركاته، و سكناته الاختيارية، عن تأثير مشيئة الله، و توجيبها إلى جهاتها المعينة ... يكفيان لإثبات مذهبي، لو لم يكن له شواهد أخرى، أحصيتها إلى هنا.

قلت في "تحت سلطان القدر"، (ص:230): [و القول الفصل، أنا نحن معاشر البشر، في دار امتحان مدهش ... فكما لم نأت الدنيا بإرادتنا الجزئية، فبالنظر إلى أن خُلقنا مختلفين في القوة و الضعف، و الحسن و القبح، و الغنى و الفقر، و الذكاوة و الغباوة، و استعداد الهداية و الضلالة؛ لم نأخذ حظوظنا من وسائل السعادة و الشقاء، حينما أخذنا، باختيارنا و إرادتنا.

فلماذا تعجبون إذا كان مالك الملك، الذي لم يترك أمرنا لنا في مبادئ الخلقة، لا يقطع تدخله في أفعالنا، و حركاتنا، التي لها علاقة شديدة بتلك المبادئ؟

فهل في استطاعتكم أن تعترضوا على الفروق المشهودة بيننا في الفطرة، و أن لا تعترضوا؛ فلماذا لا تعترضون؟

لا تعترضون البتة بناءً على أن المخلوق ليس له أن يعترض على خالقه، إذ لا تشبه مالكية<434> الخالق، و حاكميته، بأية حاكمية و مالكية؛ فمالكية سواه مقيدةٌ غير تامة، و هذه مطلقةٌ، تعمُّ أجزاء المملوك، التي لا تتجزأ.

فإذن، لا تعترضون للسبب نفسه، على كون الحاكمية في أفعالنا له، و المسؤولية عن تلك الأفعال علينا، لأنكم إن لم تبدأوا الاعتراض -على تقدير انفتاح بابه-، أو بالتعبير الأخف الاعتذار، من تفاوت الخلقة في المبادئ، فمهما تكونوا أحراراً في أفعالكم، و حركاتكم؛ فالمالك المطلق، الذي حدد استعداداتكم، كما شاء في الأزل، لن يخرجكم في أفعالكم و إراداتكم أيضاً عن قبضة إرادته، كما قال محيي الدين بن عربي، الملقب بالشيخ الأكبر: "إن الخير و الشر، تابعان لاستعداد فاعليهما"[197].

فمع كون الإنسان مختاراً في أفعاله، و حركاته، من حيث استقلاله في إرادته الجزئية فرضاً، هل يستوي في نقطة الإرادة الجزئية، موقف من خلق قليلَ الحظ من العقل السليم، الذي يحتاج إليه في تمييز الحق من الباطل، أو ضعيفَ الإرادة، تجاه الشهوات النفسانية، مع موقف من خلق رزين العقلِ، و متينَ الإرادةِ].

197

و قال إمام الحرمين، في القسم الثاني من كلامه الطويل، الذي نقله ابن قيم الجوزية، في "شفاء العليل"، مشايعاً له، و نقلناه نحن في "تحت سلطان القدر"، مع اتهامه بالاضطراب.

قال: [إذا أراد الله بعبد خيراً، كمل عقله، و أتم بصيرته، ثم صرف عنه العوائقَ، و الدوافعَ، و أزاح عنه الموانع، و وفق له قرناء الخير، و سهل له سبله، و قطع عنه الملهيات، و أسباب الغفلات، و قيَّضَ له ما يقربه إلى القربات، ثم يعتادها، و يمرن عليها.

و إذا أراد الله بعبدٍ شراًّ، قدر له ما يبعده عن الخير، و يقصيه؛ و هيأ له أسباب تماديه في الغي، و حبب إليه التشوف إلى الشهوات، و عرَّضه للآفات، و كلما غلبت عليه دواعي النفس، خسفت دواعي الخير، ثم يستمر على الشر مرّ الدهور؛ و يأتي مهاويها، و يتعاون عليه الوسواس، و نزغات الشيطان، و نزعات النفس، الأمارة بالسوء، فتنسج الغفلة على قلبه غشاوةً بقضاء الله و قدره، فذلكم<435> الطبع، و الختم، و الأكنة.

و أنا أضرب في ذلك مثلاً، فأقول: لو فرضنا شاباًّ، حديث العهد بحلمه، لم تهذبه المذاهب، و لم تحنكه التجارب، و هو على نهاية في غلمته، و شهوته، و قد استمكن من بلغته من الحطام، و خص بمسحة من الجمال، و لم يكن عليه قوّام يزعه عن ورطات الردى، و يمنعه عن الارتباك في شبكات الهوى، و وافاه أخدان الفساد، و هو في غلواء شبابه، يحدِّث نفسه بالبقاء أمداً بعيداً، فما أقربَ من هذا وصفه من خلع العذار، و البدار إلى شيم الأشرار، و هو مع ذلك كله مؤثر، مختارٌ، ليس مجبراً على المعاصي، و الزلات، و لا مصدوراً عن الطاعات، و معه من العقل ما يستوجب به اللائمةَ إذا عصى.

فمن هذا سبيله، لا يستحيل في العقل تكليفه، فإنه ليس ممنوعاً، و لكن إن سبق له سوء القضاء، فهو صائرٌ إلى حكم الله الجزم، و قضائه الفصل، إلا أن يتغمده الله برحمته، و هو أرحم الراحمين].

ثم إني لا أجد مندوحةً في هذه النقطةِ، التي انتهيت إليها، من اجتماع المجبورية، مع المسؤولية في الإنسان؛ و هي مركز غموض المسألة، التي نداولها مع من يخالفوننا في الرأي من العلماء .... لا أجد هنا مندوحةً، عن نقل القسم الثاني، مما كتبته تحت عنوان "أقوال فلاسفة الغرب"، من "تحت سلطان القدر"؛ لا أجد مندوحة عن نقله، على الرغم من سبق التصريح مني بأن الإكثار في النقل عن كتابي لا يعجبني ....

و مما يؤكد نفي المندوحة، أن هذا النقل من ذلك الكتاب، ينفع في عُظمى قضية هذا الكتاب، التي هي إثبات وجود الله، و ينفع أيضاً في إثبات أن فضيلة الصديق، الذي لم يتردد في القول بأني لم أخلُ من سفسطة، في أجلى البديهيات، حتى كسوته كسوةً أعوص العويصات، كان عند ما قال ذلك القول، ظالماً، متخطياًّ لمباحث معروضةً أمام عينيه، لم يكن تخطيها هيناً إلى هذا الحد.

و هذا ما قلته في "تحت سلطان القدر": [قد علم القارئ، مما نبهت عليه آنفاً، أن النظر في آراء علماء الغرب، بشأن مسألتنا، الموضوعة على بساط البحث في هذا الكتاب، أمرٌ عنَّ لي، بعد الانتهاء من تحريره.

ثم راجعت كتاب "دروس الروحيات"، الذي ألفه (أ. رابو)، و ترجمه إلى<436> التركية، محمد علي عيني بك، من فضلاء كتاب الترك الأفذاذ، فرأيت أن مؤلفه أيضاً يختار وجود الاختيار في الإنسان، و يناقش الإيجابيين، النافين له، مع الاعتناء بشأنهم، فوق اعتناء (ل. فونس غريو)، الذي فرغنا الآن من النظر في كلماته، قائلاً: "إن في الإيجابية حقيقة يُعترف بها، و هي أن الاختيار ليس بقدرة مطلقةٍ، مستقلة، و إنما هو محدودٌ، تابعٌ لشروط مقيد بإيجابات".

و مصرحاً بأن دعوى الاختيار غير المتأثر من الأسباب، و السوائق، لا تُدافع عنها.

ثم إنه يقول: "إن الغريزة عمياء، و الإرادة متأملة، و إن الغريزة اضطرارية، و الإرادة حرة، بحسب الظاهر؛ و إن الاختيار ليس صفة الإرادة فحسب، بل الإرادة نفسها؛ فالسؤال عن الإنسان: هل هو حر؟ أم لا؟ مساوٍ للسؤال: عن أنه يريد؟ أو لا يريد؟".

و يقول: "لو روجع رأي العامة، لما كانت مسألة الاختيار موضع النقاش؛ لأن كل إنسان يرى نفسه مختاراً، و يعتقد؛ و هذا الاعتقاد أمرٌ غريزي، بحيث أنه كان يعتبر آخر حجة قطعية.

فالإنسان مهما قل أن يتأمل نفسه، و يرى أنه فاعلٌ، يظن الاختيار أحق ما فيه من الظواهر، بأن يكون محققا؛ ألا يرى كيف نظن عند التردد في ترجيح أحد الشئون المحتملة في أمر، و قبل اتخاذ القرار بشأنه، أن لنا بقدر ما كان بأيدينا تقرير أحدهما، تقرير الآخر؛ و أنا قادرون بعد اتخاذ القرار على أن نتوقف، أو نرجح، و نرجح ترجيحاً مبايناً للأول.

الحاصل: إنا مطمئنون بعد الفعل، على كونه صادراً منا، و كوننا غير مضطرين فيه أصلاً، و إننا لو شئنا لآتينا بما يباينه بالكلية؛ فبعض الإحساسات مثل مفهوم المسؤولية، و الحكم بالتحسين، و التقبيح، و عذاب القلب، أو فرحه؛ كله مبنيٌّ على هذا الاعتقاد.

إلا أن هذا الاعتقاد هل هو صادقٌ؟ أو غير صادق؟

و هل هو أمرٌ ظاهريٌّ فحسب؟ أو أن مع هذا الاختيار النفسي، اختياراً في الخارج؟

محلّ مناقشته و حلِّه -إن أمكن- علم ما بعد الطبيعة، لكن لا مندوحة في الروحيات، المتعلقة بالتربية عن البحث في الاختيار.

و فضلاً عن ذلك، فإن ما نطلبه هو الحرية الحقيقية، لا اعتقادها المركوز في فطرتنا؛ فقد يحتمل أن تكون<437> طبيعة الأشياء، تُمانع فطرتنا، فتجعل تحقق ما نعتقده في الخارج مستحيلاً؛ فمن يقدر على القول بعدم كون الاختيار من هذا القبيل؟".

ثم يذكر المؤلف، الجبرية باختصار، و لا يعترف لهم بغير القيمة التاريخية.

و يقول: "إنهم، إن تمسكوا بكون جميع حادثات العالم، و كل ما نعقله في حياتنا، قد كتب بقلم القضاء، و عين قبل وقوعه؛ فقد خالفوا مبادئ العلم".

فيظهر أنه لا يعبأ بالجبرية الدينية، بالرغم من عدم كون المؤلف نفسه، لا دينيا؛ قدر ما يعبأ بالإيجابية، مع أنك قد علمت أنهم الجبرية المادية، و ما ذكره من مخالفة الطريق الأول لمبادئ العلم، ناتجٌ عن عدم بنائهم الجبر، الذي قالوا به؛ على السبب، و العلة، اللذين هما رأس مبادئ العلوم، كما بنى عليه الفريق الثاني.

و نحن مع عدم إنكارنا الأسباب، و العلل، و عدم كون مذهبنا الجبر المحض، النافي للاختيار، ما ألفينا المؤلف منصفاً في حكمه بين الفريقين، فقد يمكن جمع البرية الدينية، مع الاعتراف بالأسباب و العلل، و قد يُستغنى عنها بالعلة الأولى.

ثم إنك ترى المؤلف، و هو من أنصار الاختيار، لا يدري كيف يدخله في حادثات الكون، التي لا يسعه إنكار ارتباط بعضها مع بعض بالسببية، الذي يقول به الإيجابيون.

و لا يدري كيف يكون الاختيار المربوط بالسبب، اختياراً؛ أو كيف يرتبط الأختيار الحر، بحادثات الكون المنظمة -و هو أجنبيٌّ عنها بحريته- من دون أن تضيع عنه ماهيته.

فدخول الاختيار الحر، ذي الشعور، و الاجتهاد، في حادثات الكون، المرتبط بعضها مع بعض، المنقادة حتماً لنظامها، و أخذُ موضع له بينها، يشبه دخول آلة حرة، ذات إرادة في الماكينة، لا يؤمَن على اتباعها في حركتها نظام الآلات السائرة فيها، الذي هو نظام الماكينة، و إنما تتبع هوى مشيئتها، لا أقل من أن يكون اتباعها له من المحتمل، في حين أنها أخذت موضعاً لها بين آلات الماكينة، المقيدة، المناقدة لنظام الماكينة.

فلا جرم تفسد هذه الآلة نظام الماكينة، و تحدث الثورة بين آلاتها، أو لا يؤمن عليها من إحداثها، و تكون <438> منها آلة الفوضى؛ إلا أن توجد معها قوة اختيارية أخرى، تفوقها، و تراقب على ائتلافها مع الآلات المتحركة السائرة على نظام الماكينة، و لو اعتُرف لاختيار البشر، الذي يلزم أن يكون حراً، و لو على حد ما، بارتباطه بالأسباب الكونية، تحت هيمنة إرادة الله، و اختياره، الذي يماثله، بحسب الماهية؛ كما أن تلك الأسباب، و نظامها تحت هيمنته، لخف الإشكال.

و لا يستأنس العقل بدخول الاختيار الحر في الحادثات الكونية غير الحرة، المرتبطة بعضها مع بعض، من دون أن تضيع عنه ماهيته الحرة، لكونه حراً، و مربوطاً بالسبب معاً؛ إلا إذا كان النظام الدقيق، الذي يسلم كل أحد بدقته، و غموضه، أثر صنع المختار الأعظم.

و لو كان العالم بجميع أجزائه، و حادثاته، آثار قوة، لا إرادة لها، و لا اختيار، لما وجد هذا الجزء الاختياري من البشر، أي محل له في الكون.

و من أجل هذا نرى الماديين الإيجابيين ينفونه، و لا يصدر مختار، و لا اختيارٌ من غير المختار، كما لا يصدر عالم، و لا علم، من غير العليم.

ففي علم الإنسان، و اختياره، أجلى دليل على أنه ليس بمحصول الطبيعة الجاهلة، غير المختارة؛ و إنما هو أثر العليم المختار جل شأنه.

فذاك المختار الأعظم، هو الذي خلق اختيار الإنسان أولاً، و نظمه ثانياً في سلك حوادث الكون غير الاختيارية، و ألف بينهما -و لا يقدر أحدٌ غيره على هذا التأليف-، و جعَله اختيارياً، و مربوطاً بالسبب، أي جعله حريةً، و لزاماً معاً؛ و لا يقدر أحد غيره على هذا الجعل.

و هذا هو السر في غموض مسألة الاختيار، في نظر كل طائفةٍ مشتغلين بالعلم؛ فعلماء الدين استصعبوا التئامه مع عقيدة القضاء و القدر، و بعبارة أولى من سلطان إرادة الله العام.

فمن نظر إلى دخول الحرية في طبيعة الإرادة، و الاختيار، حاول إخراجها -كما فعله المعتزلة، أو كما فعله الماتريدية- من عموم ذاك السلطان، و لا فرق بين الشقين في الإخلال بنظام التوحيد، و إن تعزى أصحاب كل من المحاولتين بإسناد هذا الخروج إلى إذن الله، مع كونه بمعنى الإخلال بنظام التوحيد بإذن الله، و مع إباء قوله تعالى: ﴿و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ إيه كل الإباء.

و قد سبق تحقيق معنى الآية، بما يقضي على التأويلات الصارفة عن ظاهرها.

و من نظر إلى انعدام <439> الإرادة، و الاختيار، بانعدام حريتهما، تحت سلطان إرادة الله، أنكرهما، و قال بالجبر المحض.

و علماء الطبيعة، بل الفلاسفة أيضاً، استعصى عليهم انقياد الاختيار، لقوانين الأسباب، و العلل؛ فإن انقاد، لا يكون الاختيار اختياراً، و لهذا أنكره الإيجابيون.

و بالرغم من هذا، و ذاك، فإن في الإنسان اختياراً، و إرادةً؛ و أن لهما اتصالاً بالأسباب؛ فماذا نفعل تجاه هذا السر الغامض؟

هل ننفي الاختيار، و ندعي كون الإنسان أداة في يد الطبيعة غير ذات إرادة، و اختيار، كما فعله الإيجابيون؟

أو في يد الله، كما قال به الجبرية؟

و مذهب كلٍّ منهما، مخالفٌ لبداهة العقول، و شهادة الوجدان، حيث إن الإنسان مفترقٌ عن الجماد، لا بشعوره فقط، بل بإرادته، و اختياره أيضاً؛ على أن لا يكونا عبارتين عن وهم من شعوره.

كما ادعاه بعض الفلاسفة الغربيين، مثل "اسبينوزا"، حيث قال: "لو كان الحجر الملقى في الهواء ذا شعورٍ، لظن أنه يتحرك بإرادته".

لكنه ماذا يقول في الإنسان الملقى من الطيارة جبراً، حيث لا يظن أن حركته في الهواء بإرادته، مع ما فيه من الشعور؟

و ماذا يقول في الفرق الذي يحسه الإنسان بين انتقاله من محل إلى محل، بسعي نفسه، و بين انتقاله بدفع غيره، و هو في الحالين ذو شعور؟

فإذا تعذر نفي الاختيار، و تعذر القول بالاختيار، المنقاد للأسباب، لعدم بقاء حرية الاختيار مع الانقياد، فهل ننفي الأسباب، و العلل، أو ارتباط الاختيار بما هو خروج على مبادئ العلم؟

و من جراء ذلك لا يجترئ هذا المؤلف على دعوى عمل الاختيار، بلا سبب، و لا يغره الترجيح الواقع في مثل قدحي العطشان، و طريقي الهارب، بلا سبب مرجح -كما يغر الكثيرين من المتكلمين-، و ينفي الترجيح بل الإرادة في مثلهما، و إن لم يكن المثال الذي ذكره عين ذينك المثالين، و قوله فيه يؤيد ما سبق من قولي فيهما.

و في المثال الذي ذكره -و هو أن عليك لأحد جنيهاً من ذهب، حل ميعاد قضائه، و على مكتبتك عدة جنيهات، مصفوفة، فتأخذ واحداً منها بدون ترجيح، و تقضي به دينك- فائدةٌ، و هي أنه لو فرض كون ذلك الجنيه زائفاً، لما كنت مسئولاً عنه، لعدم قصد منك <440> في تعيينه للأخذ، و الدفع؛ فهو يذكر ما يلزم الإيجابيين في مثال الحمار الجوعان بين باقتين من البقل المتساويتين في القرب منه، و المنظر الجاذب، من القول بأنه يموتُ جوعاً، و لا يرجح أحدهما.

و يذكر قول أنصار الاختيار: "إن الإرادة ترجح بين الشيئين، بلا سببٍ، و عند تساوي الأسباب، و الحمارُ المذكورُ، لا يترددُ في الأكل من أحدهما"؛ ثم لا يجده جديراً بالقبول، لابتنائه على تحليل ناقص، و يصل في نتيجة تحليله إلى القطع بوجود السائق، حيث توجد الإرادة، و بعدم الإرادة، حيث لا يوجد السائق، و النتيجة تؤيد الإيجابية.

ثم يعود فيخوضُ في إثبات الاختيار، قائلاً: "نعترف بأن ما يعين الفعل، هو السائق؛ و بعبارة أصح، أقوى السائق.

و مع ذلك هل السوائق خارجةٌ منا؟

و هل ليس بعدها شيءٌ يضم إليها منا، و لا لنا علاقةٌ بالفعل، و تأثير فيه؟

أفمثلنا كمثل ميزانٍ وضع فيه الدراهم؟

كلا، إن تشبيه الإنسان بالميزان، في عطالته، و مطاوعته، و اضطراره دائماً إلى الانحناء على الناحية

التي هي أثقل، تشبيه باطلٌ؛ فللإنسان في بعض الأوقات حالة جازمة، يجمع فيه نفسه، و يتملص من أسر الاعتيادات، و المؤثرات، و يتغلب عليها.

ثم إن السوائق لا قيمة لها مطلقة، و ثابتةً؛ فنحن الذين نقوِّمها، و لهذا تختلف باختلاف الأشخاص".

فإذن، يمكننا أن نقبل دستور الإيجابية، و نقول: إن لكل فعل من أفعال الإنسان سائقاً، إلا أن شخص الفاعل يقلب هذا السائق إلى نفسه، بحيث يتجلى فيه طابعه، و لونه؛ فالسائق، و شخص الفاعل ليسا بشيئين مستقلين، و متباينين، بل ممتزجين بحدان بظلا واحداً شائعاً لا يقبل القسمة.

و الإيجابيون يعدونهما قوتين متناوئتين، و أعظم أخطائهم، أنهم لا يرون فاعلية الشخص الظاهرة، حين ينتقل من التفكير إلى الفعل، فينكرونها، و يوضحون الواقعات بشكل ميكانيكي...

نعم، إنهم محقون في نفي اختيار، بمعنى محض الهوى و التحكم؛ و ليس لهم أن يحذفوا الاختيار، و يلغوه؛ و معنى الاختيار، أن يفعل الإنسان شاعراً، متأملاً، أنه فعله مبنياً على سوائق أحدثها لنفسه.

فليست السوائق هي<441> التي توجب، و تعين أفعالنا، و إنما نحن نعينها على حسب سوائقنا.

و لا يجدي التوسل في إثبات الاختيار بالنصائح، و التهديدات، و التضرعات؛ بل كل ذلك بالعكس، ينفع الإيجابية، إذ لا معنى لأن أهددك، أو أنصح لك، أو أتضرع إليك بعد ما علمت أنك قادرٌ على أن لا تعبأ بشيء من ذلك؛ و عند الإيجابية لها معنىً سببي، و كلها من قبيل الدراهم الموضوعة في كفة الميزان".

ثم يقول المؤلف: "و مهما كانت دعوى الإيجابية مسلمة في التعليل، فللاختيار حقوقٌ بقدر ما للإيجاب منها؛ فأولا: كل الظواهر تشهد لها؛ و ثانيا: إنا نحس من قلوبنا بلا وسطة تدخُّل إرادتنا في الفعل، و لا يفوق أي دليل تجاه هذا الإحساس.

فتدخُّل الإرادة هذا، بمنزلة فعل حي شخصي، و كل منا يحس أنه حر في هذا الفعل، و يعلن نفسه فيه أمرا بسيطاً، غير قابلٍ للتحليل، و لا تابعٍ للزمان؛ إلا أنه إذا رجع إلى نفسه، و أقام الفعل الواقع مقام الفعل الذي هو على شرف الوقوع، يفرقه إلى أجزائه، و ينقضه، و يضع مكانه علامة مجردة ميكانيكية؛ فإذا الفاعلية عطالة، و الاختيار إيجاب؛ فمن ثمة ترى الإنسان إذا أخذ بوضح، أو يفهم لنفسه اختياره، فلا جرم ينتهي إلى الإيجاب".

و نحن نقول: هذا الإيجاب هو ما يعبر عنه علماء المنطق ضرورةً، بشرط المحمول؛ لأنه إذا أقيم الفعل الواقع مقام الفعل، الذي هو على شرف الوقوع، بأن تمت وظيفة الإرادة، و حصل الفعل، فليس في قدرة الإرادة حينئذٍ أن تسترجع الفعل، و تجعله غير واقعٍ، بعد أن كان لها الاقتدار، و الخيار، حين كان الفعل على شرف الوقوع في أن تُمضي عليه، أو ترجع عنه، و تجعله غير واقعٍ.

لكن هذا الإيجاب الحاصل، بعد وقوع الفعل، لا يضر الاختيار الموجود في أوانه، و لا يجدر بأن يعتبر عقبةً في وجه مذهب الاختيار، حتى يحتاج المؤلف إلى الاعتذار عنه، أو الاعتراف بالعجز أمامه؛ و إنما محل الإشكال على هذا المذهب، هو الإيجاب، المتولد من ارتباط الاختيار بالأسباب و السوائق.

و الذي لم يخرج المؤلف من عهدة حله، بأن جعل السائق أمراً ممتزجاً، و متحداً، مع إرادة الفاعل<442>، غير متميز، و لا مستقل عنهما، و أنكر بتعينها، و خضوعها لها دائماً؛ و نظر إلى كون صاحب الإرادة يجمع نفسه في بعض الأحيان، و يتغلب على الاعتيادات، و يخرج عن أسر المؤثرات.

و ماذا يعني بكون السائق ممتزجاً، و متحداً مع إرادة الفاعل؟

فهل يريد أن يرى أن هناك إرادة من غير سائق، و هو خلاف المفروض؟

أم أن السائق يتبع الإرادة، دون تبعية الإرادة له، و هو خلافُ المعقول؟

أما دعوى كون السوائق محدثةً من عند أنفسنا، من غير ان تكون حقائق؛ فإنكارٌ لأساس التعليل، و مخالفةٌ لمبدأ العلم، الذي يحترمه المؤلف؛ و رجوعٌ عن القول بأن لا إرادة، حيث لا سائق.

و لهذا، فالذي ذكره من جمع الإنسان نفسه، في بعض الأحيان، و تغلُّبِه على اعتياداته، بتغلُّب هذا السائق على السوائق الأولى.

و كونُ السوائق تختلف باختلافِ الأشخاص، ليس بناشئ من تأثير الأشخاص في السوائق، بل من اختلافِ تأثيرها في نظرهم، فبعضهم لا يدرك أهميتها ما أدرك البعض الآخر؛ و هذا الفرق في الإدراك، مؤثرٌ في نفس الفاعل، مؤيداً للسائق، أو معارضً لها، لا أن نفس الفاعل تؤثر فيه ...

فهو أيضاً من جنس السوائق، التي تخضع لها الإرادة، لا من جنس الإرادة، التي يدّعي خضوع السوائق لها؛ فلو كان الإنسان هو العامل في إحداث السائق لفعله، لكان هذا الإحداث عند إرادة الفعل، محتاجاً إلى إرادة ثانية تتعلق بهذا الإحداث، و تحتاج هذه الإرادةُ إلى سائق ثانٍ، ثم إحداثه إلى إرادةٍ ثالثة، و يتسلسل.

فالحق أنه لا يمكن الخلاص من الإيجاب بعد التسليم، بأن لا إرادة حيث لا سائق.

و لهذا ترى علماء الإسلام لجأوا في هذا الباب إلى دعوى عدم توقف الإرادة على السائق، حيث جوزوا الترجيح بلا مرجح، و تمسكوا بحالين من قدحي العطشان، و طريقي الهارب، و تعزوا بعدم بلوغ المرجح مبلغ الموجب، و إن كنتَ قد علمت مما تقدم في هذا الكتاب مبلغ قيمة ذينك المثالين، و قيمة الدعوى المبنية عليهما، و قيمة التعزي بالفرق بين المرجح<443>، و الموجب.

و في بعض مناقشات المؤلف الغربي، مع الإيجابية، نوعُ مشابهة بهذا التعزي.

و الذي هو أحرى بالتسليم من تلك المناقشات، و أقوى ما ذكره بهذا الصدد، قوله: "هل ليس بعد السوائق شيءٌ ينضم إليها منا"؛ و يعني به الإرادة.

لكن هذا القول، إنما ينهض تجاه الإيجابيين، النافين للاختيار، و نحن لا ننكر وجود الإرادة، و الاختيار؛ و إنما ننفي حرية الإنسان، و استقلاله في إرادته، و اختياره.

و كلام المؤلف يتردد بين النفي، و الإثبات؛ أما استدلاله عليه باستطاعة الإنسان لترقية إرادته، و تخليصها بالتدريب، و التربية من الانسياق نحو غرائزه، و أهوائه، و تقاليده، بترويض نفسه، و تعويدها إتقان التأمل، الذي امتاز به الإنسان عن الحيوان، حتى ينشئ من نفسه إنساناً يعمل بعقله، و ينفع المجتمع، بعد أن كان يعمل بأهوائه.

فكل هذا الذي لا ينكَر، و يظهر في مظاهر استقلال الإرادة، ليس إلا عبارةً عن تبدل متبوعها، و تحولها من تبعية الهوى إلى تبعية العقل، الذي هو معدودٌ من السوائق أيضاً، و الحادثة راجعة إلى تغلب سائقٍ على سائق، و العمل بأقوى السوائق.

بقي قول المؤلف[198]: "إن التسليم بوجود الاختيار، ما هو مقتضى اعتقاد راسخ فحسب، بل وظيفة متحتمة أيضاً، و لولاه لأضاعت الحياة الإنسانية معناها، و ضل عن استقامتها، و كان جميع الافتراضات مخترمة؛ فمهما رجح قول الإيجابية، من حيث النظر، و العلم؛ ففيه ما يجعله مغلوباً، و مردوداً، من حيث العمل؛ و نحن نحكم ببطلان مذهب مخالفٍ للأخلاق، و علم من دون وجدان".

و نحن نقول: إن قول المؤلف هذا، يشبه ظن بعض علماء الإسلام المتقدمين، و المتأخرين، أن قول الأشاعرة بالجبر المتوسط، يخالف أساس الاعتراف بمسئولية العباد عن أعمالهم؛ و ظن بعض المتأخرين أن الاعتراف بسلطان إرادة الله على إرادة البشر الكلية، و الجزئية، يعوق الإنسان عن السعي، و العمل، و التقدم؛ و يسوقه إلى الكسل<444>؛ و بالتأخر.

فيظهر أن كثيراً من علماء الشرق، و الغرب، خلطوا تدقيق هذه المسألة العلمية بشيء من ناحية العمل، و خافوا أن تكون نتيجة العلم بحقيقة المسألة سقوط العمل.

و عندنا: أن العمل، هو موضوع هذه التدقيقات العلمية، و هو لازم للمسألة، لزومَ الموضوع.

فنحن ننظر في أعمال الإنسان، كيف يفعلها؟

و هل له في فعلها اختيارٌ؟ أم لا؟

و إذا كان له اختيارٌ، فهل هو مستقلٌّ، غير مربوط بالأسباب، و الدواعي؟ أم مقيدٌ، و مربوطٌ بها؟

فعلى كل حال، فإن الفعل، و العمل، موضوع المسألة، و محل النظر، فهو محفوظٌ؛ سواءٌ وقع حالَ كون الإنسان مختاراً فيه، أو موجباً؛ لا أنه يقع، إن كان الإنسان مختاراً، و لا يقع إن كان موجباً، فيحل محله الكسل.

و لو نفينا الاختيار، و قلنا بالإيجاب، لقلنا إن العمل واقعٌ أيضاً، و لكن بالإيجاب، بدل وقوعه بالاختيار؛ فالفرق بين المذهبين في كيفية وقوع العمل، لا في وقوعه أو لا وقوعه.

و لا منافاة بين العمل، و بين القول بالإيجاب في العمل؛ بل إيجاب العمل يؤيد العمل، أكثر من تأييد الاختيار فيه له.

ثم إنه لا فرق بين العمل و الكسل، أي ترك العمل في الاستناد، إلى السبب، الذي يتولد منه الإيجاب.

فالقول بالإيجاب، إن أخل بالعمل، لارتباط السبب، فهو مخلٌّ بالكسل، أي بترك العلم أيضاً؛ و لا معنى لإخلاله بالعمل، و ترك العمل معاً؛ فلا معنى لإخلاله بالعمل[199].

و من هذا التحقيق، يستفاد عدم صحة كون القول بالاختيار خادماً للأخلاق، بواسطة خدمته لتقوية الإرادة، لا كون القول بالإيجاب هادماً للأخلاق بواسطة خدمته، لإضعاف الإرادة؛ إذ لا نسلم كون الأخلاق مبنياً على قوة الإرادة، و ضدعها على ضعفها؛ و كم قوةٍ للإنسان يحوزها، و تسوقه إلى البغي، و العدوان، و لا يمكن أن ندعي طروء الضعف على إرادته عند حصول تلك القوة ...

و حقيقة الأمر، أن إرادة الإنسان بين سوائق علوية، يمدها عقله، و تربيته، و بيئته الحسنتان؛ و سوائق سفلية يمدها هواه، و تربيته، و بيئته السيئتان.

و القوة، أو الضعف، في هذه السوائق، لا في إرادته؛ و إنما هي تدور مع الغالب منهما، و الإمداد<445> الأول من الله، الذي أوجد تلك السوائق مختلفةً بالنسبة إلى أشخاص مختلفين؛ و الإمداد الآخر، الذي تتم به الغلبة لسائق أحد الطرفين أيضاً من الله، الذي يحول بين المرء و قلبه.

أما الفرق بين مذهب الإيجاب، و الاختيار، من حيث ترتب المسؤولية على الإنسان من أعماله، و عدم ترتبها، و تأثير هذا الفرق في أخلاق أهل المذهبين، فقد يمكن أن يكون الإيجابي، الذي لا يرى مسؤولية الإنسان علمياً، يجتنب سوء الأعمال، بوازع من قلبه، و وجدانه، اللذين يرجعان إلى طيب فطرته، بل و من علمه، الذي إن لم تقض بلزوم اجتنابها، من ناحية المسؤولية، فقد يقضي به من ناحية التميز بين الحسن و القبيح.

و ربما يكون إيجابي في المذهب أصلح في العمل من الاختياري، لقوة عقله، و سلامة طبعه، إلا أنه مهما كان الأمر كذلك.

فالإيجابي النافي للمسؤولية، لعدم وجدان مثبت لها من مذهبه العلمي، و لا من مذهبه العقلي، لا بد أن يكون وازعه أنقص من وازع الاختياري، الذي يساويه في جميع الأحوال، و الظروف، و يفترق عنه في اعتقاد المسؤولية.

لكن الجبري، المعترف بمسئوليته عند الله تعالى، اعترافاً مبنياً على اخباره، المؤيد بشهادة قلبه، و وجدانه بها؛ و الذي يمنعه من إبلاغ مذهبه العلمي، إلى نفي المسئولية عن الإنسان؛ فهو في مأمن من هذا المحذور، في حين أن الإيجابي المادي لا يسلم منه...

و قد سبق منا تحقيق البحث في مشكلة التأليف بين مسألة المسئولية، و بين موقف الإنسان تحت سلطان مشيئة الله العام.

و ما ذكرنا هنا، من الفرق بين مذهبي الإيجابية المادية، وا لجبرية الدينية، حقيقٌ بأن يعد من قِصَر نظر المؤلفين الغربيين، الذين قصروا اهتمامهم في نقاشاتهم على الإيجابية، و لم يُعنوا بالجبرية الدينية، مع عدم كونهم أنفسهم لا دينيين، و ما قدروا هؤلاء حق قدرهم، بل فهموهم، و مذاهبَهم المتشعبة إلى الجبر المحض، و الجبر المتوسط.

و كلامهم في الجواب على تقييد اختيار الإنسان بعلم الله الأزلي -الذي نقلناه عن المؤلف الأول، الذي ترجم كتابه أحمد نعيم بك، و ما قول المؤلف الثاني ببعيد عنه- يدلّ على مبلغهم في الفهم].

و هنا انتهيت مما أردت نقله عن "تحت سلطان القدر"، كما انتهى الجزء الثالث هنا، من "موقف العقل، و العلم، و العالم من رب العالمين".

و له الحمد، و المنة، و الفضل كله، في الأول، و الآخر<453-446>.

آخر الجزء الثالث....

---

[198] نقلنا أكثر أقوال المؤلف بالجمع، و التأليف، و الاختصار.

[199] و لمبحث العمل زيادة توضيحٍ منا في الفصل المعقود له في هذا الكتاب.

الإشارة إلى بعض المباحث، التي ينطوي عليه هذا الجزء من الكتاب (الجزء الثالث):

واجب الصدق، و مقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق، كما هو مذهب الفلاسفة أيضاً؛ لكن هذا تلاعب لفظي، ليس من الاختيار في شيء، كما يأتي بيانه في مبحث حدوث العالم (ص:331). فإذا لم يكن الله مختاراً فيما فعله، و ليست فيه مشيئته بمعناها الحقيقي، فكيف يصح له أن يتمدح بأنه: ﴿يضل من يشاء و يهدي من يشاء﴾، فيما لا يحصى من آيات القرآن، حتى لو كان إضلاله عبارة عن تهيئة الناس للضلال، ما دام لا يمكنه أن لا يهيئهم له؟ و كيف يقول: ﴿و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾، مع أن كل ما فعله يفعله في مذهب ابن رشد، لكونه ضروريا، غير جائز العدول عنه إلى خلافه، و لا يمكنه أن يشاء العدول، لكونه فاعلاً موجباً، كما في مذهب الفلاسفة؛ و ليس ابن رشد إلا واحداً من أذنابهم...	
أما تعييب مذهب الأشاعرة، باستلزام كون أفعال الله عبثاً، و اتفاقاً، إذا لم تعلل بالأغراض، و العلل الغائية؛ فوهم محضٌ، منشؤه كون العائبين يقيسون الله تعالى على أنفسهم، أي على الإنسان الذي لا يعمل إلا بالمرجح و العلة الغائية؛ و قد غاب عنهم في هذا القياس، أن الله تعالى لا يحتاج إلى التأمل، و التفكير، في حين أن أصحاب الروية من البشر، يحتاجون إلى التفكير في عواقب أفعالهم. فنفي التعليل من أفعاله تعالى، معناه أنه لا يبني أفعاله على المرجح، و العلة الغائية، شأنَ المفكرين في عواقب الأمور، لأن التفكير عمل قلبي، يجب تنزيه الله عنه، و لا ينافيه أن أفعاله لا تخلو عن الحكم، و المصالح من غير بنائها عليها، لكنها لا يعبر عنها بالعلة الغائية، لأن العلة الغائية ما يبنى الفاعل فعله عليه، في ذهنه، و يفكر فيه قبل الإقدام على الفعل. و من هذا قلنا: الحكمة تتبع أفعاله، و لم نقل أفعاله تتبع الحكمة، و ليس في هذا ما يوجب استغراب لأن كمال المخلوق ليس في نفسه، بل في توافقه مع اختيار الله تعالى......	61
فللمتكلمين، المجتنبين تعليل أفعاله تعالى بالعلل الغائية، مرمى سام، لم تصل إليه أنظار خصومهم. أما نحن الذين عنينا في هذا الكتاب بدليل العلة الغائية، لإثبات وجود الله، لأن جل ما يهمنا في تأليفه إثبات وجوده في أسلوب يسهل تناوله للعصريين، فلا نلام إذا تسامحنا ببعض التعبيرات في سبيل مهمتنا	17
قول المتكلمين: "إن كل شيء في العالم، مستندٌ إلى الله من غير واسطة"، معناه أنه لا علة في الكائنات، و لا معلول، و لا سبب، و لا مسبب، و لا تأثير شيء في شيء؛ و إنما كل كائنٍ معلول علة واحدة، و هي إرادة الله؛ و إن كان الناظر في الكائنات يرى بين أجزائها تناسبا، و انسجاماً، يخيلان إليه عِلِّية بعضها لبعض، و تولد بعضها من بعض. إذ لا رابطة بين الأشياء تقتضيها طبائع الأشياء، غير جريان سنة الله على خلق بعضها عقب بعض ... فإذا حرك أحدنا يده لتحريك المفتاح، فلا تكون حركة المفتاح مترتبة من نفسها على حركة اليد، و إنما يكون كل من الحركتين بتقدير الله، و خلقه.....	18-21
و هؤلاء المتكلمون، لا ينفون اللزوم العقلي بين	21

بعض الأشياء من غير أن يكون الملزوم علة للازم، كلزوم العلم بالنتيجة للعلم بمقدمتي القياس المنطقي، المستجمع لشرائط الإنتاج عند الإمام الرازي، و هو من الأشاعرة؛ و كلزوم وجود المحل، لوجود العرض، و وجود الجزء، لوجود الكل، مع كون كل من اللازم، و الملزوم في هذه الأمثلة معلولي علة واحدة، و هي إرادة الله أن يخلقهما متصلين....	
مناقشة صاحب "العلم الشامخ"، الذي ينعي في كتابه بشدة لاذعة على جميع المذاهب الإسلامية المعروفة، لاسيما الأشاعرة، النافين لتعليل الله بالأغراض، و القائلين بكون الحاكم بالحسن و القبح، هو الشرع، لا العقل؛ و كون الله خالق أفعال الإنسان؛ و هو يعضد مذهب المعتزلة في هذه المسائل....	22-29
أما تبجح هذا المؤلف، معترضاً على الأشاعرة، و قائلاً: [هل يكون حسناً من الله لو فرضنا أنه صدّق النبي الكاذب، و كذب النبي الصادق..]؛ فالجواب: نعم، إن صدق الله الكاذب، كان ذلك حسناً منه؛ لكن المؤلف لا يعرف أن القضية الشرطية، تصدق منطقياًّ من غير توقف على وقوع شرطها؛ و لعدم معرفته بذلك، يتعاظم عليه هذه القضية الشرطية، تعاظمَ وقوع الشرط، و يتوهم أن مدعيها كمدعيه. و منشأ الغلط تثبيت الحسن و القبيح، قبل تثبيت الله؛ و قول النبي ﷺ: «إن الله لو عذب أهل سماواته، و أرضه؛ لعذبها، و هو غير ظالم؛ و لو رحمهم، كانت رحمته خيراً من أعمالهم»، خيرُ حاسمٍ لمسألة التحسين و التقبيح، هل هما عقليان؟ أم شرعيان؟ و خيرٌ منبه للغافلين على عظمة الله، و عظمةِ فعله المستتبع للمحاسن و الحكم....	24-25
و مما يهجم فيه المؤلف على الأشاعرة، قولهم بأن الله خالق أفعال عباده، فهو يختار قول المعتزلة، بأن العباد أنفسهم الخالقون لأفعالهم، و إلا فلا يكونون مسؤولين عنها، و ما يفعلونه من الكفر، و الفسوق، و العصيان، فكلها يقع منهم على خلاف إرادة الله التي لا تختلف عن أمره، كما اختلفت عنه عند أهل السنة، فيجري في ملك الله ما يشاؤه، و ما لا يشاؤه، على المذهب المختار عند هذا المؤلف، و يهدر قوله تعالى: ﴿و لو شاء الله ما فعلوه﴾؛ كما أن القول بعدم كون خالق أفعال عباده خلاف ما نص عليه الله بقوله: ﴿و الله خلقكم و ما تعملون﴾؛ و المسألة، أي مسألة تحديد موقف البشر تحت سلطان القدر، لن يخرج الرجل عن عهدة حلها، و لو ألف ألف كتاب في حجم "العلم الشامخ"، و لن يستطيع الجواب عما أكثر الله ذكره في القرآن، من أنه يضل من يشاء و يهدي من يشاء؛ فقد ينهار كثير من الأعلام الشامخة، و لا تنهار تلك الآلات الماثلات كالجبال، مانعات عن مذهب أساتذته المعتزلة بل مذهب الماتريدية أيضاً في هذه المسألة، و كذا قوله تعالى: ﴿و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾، في سورتين من كتاب الله، جبلان شامخان، لن يقدروا اجتيازهما...	25
رد على قولهم في تأويل قوله تعالى، عن نفسه، بأنه يضل من يشاء و يهدي من يشاء؛ بأن الإنسان يضل باختياره، و يهدي باختياره، لكن	26

عليم؛ فن من فنون الجنون، انظر عقولهم القصيرة، حيث لا يجيزون وجود الموجودات بإيجاد الله، احترازاً عن كونها شركاء لله في الوجود؛ و من أين يدرون أن الوجود لا يكون إلا واجباً، لولا زعمهم أن الوجود هو الله؟	
قد يزعم زاعمٌ أن يكون كل موجود في العالم على مذهبهم، متضمنا لجزء من الله، الذي هو الوجود، و يكون الله كل هذه الموجودات المجموعي، و إليه يميل مذهب الاتحاديين الغربيين، "بانتا ئيزم"، لكن الظاهر من فحص أقوال الصوفية الوجودية، المعدودين من المسلمين، أنهم يعتبرون الله مطلقاً، و كلياً، لا كلاًّ؛ و الموجودات أشبه بأن تكون أفراد الكلي، لا أجزاء الكلّ، و هنا دقة المسألة، و غموضها؛ فكل موجودٍ هو الله، و مع هذا، فالله واحدٌ لا يتعدد.....	155
و اعتبارهم الله كليا، معروفٌ فيما بينهم، حتى إنهم لجأوا من هذا إلى ادعاء وجود الكلي الطبيعي في الخارج، و في الغرب اليوم نضالٌ بين مذهبي الإله الشخصي، و الإله غير الشخصي؛ و لم يدع أحد هناك التأليف بينهما، في حين أن دعوى التأليف قديمة في الصوفية. و نعم ما قال "من دوبيران": [إن للعلم قطبين أحدهما: أنا، الشخص، الذي يُذهَب دائماً منه؛ و الآخر: الله، الشخص الذي يوصَل دائماً إليه]....	157-158
إن الواحد، و الكثير، إن لم يكونا غيرين، يجب أن يكون أحدهما غير موجودٍ، ليندرج في الآخر؛ فالواحد لا يكون كثيراً من دون أن يكون الثاني غير الأول؛ فتنتقض الوحدة، أو يكونَ أحدهما غير موجودٍ، و الموجودان لا بد أن يكونا غيرين. فنحن نقول للتأليف بين كثرة أفراد الإنسان، و بين وحدة الماهية الكلية الإنسانية: إن الكثير موجودٌ في الخارج، و الواحد الكلي غير موجود في غير الأذهان، و إنما وجوده بوجود أفراده؛ و هم يقولون للتأليف بين وحدة الوجود المطلق، الذي هو الله، و كثرة الموجودات المحسوسة: إن الواحد موجودٌ، و الكثير غير موجودٍ؛ و إنما ذلك الواحد ظهر في هيئات متعددة، و صور مختلفة. لكن بداهة الحس تشهد بما قلنا، لا بما قالوا	160
فكرة وحدة الوجود لم تحصل في معتقديها بالكشف، و التجلي، كما يزعمه الزاعمون...	161
قول العاملي، بجواز تجليه سبحانه و تعالى بكون الصور الأرضية و السمائية، صور تجليات الله، و شئون ظهوراته، قياساً على ما في القرآن من تجليه لسيدنا موسى، بصورة نار في شجرة؛ و في الحديث: "رأيت ربي على صورة شاب أمرد..." الخ؛ و الجواب عليه، و على أقواله الأخرى....	162-166
قول العلامة الشريف، في "شرح المواقف"، عند قول المصنف في بيان أن الوجود مشترك دون الماهية: [لأن حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة، و ما يقال من أن الكل ذات واحدةٌ، تتعدد بتعدد الأوصاف، فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرةً، لا يلتفت إليها].....	166
بيان السيلكوتي، الذي أجمل فيه مذهب وحدة	166-168

الوجود، و نقدُه.....	
خرافة أخرى للصوفية، اخترعها زعيمهم صاحب "الفصوص"، و رأى فيه حل مشكلة الجبر، و القدر	168-170
ليس معنى كون أي مذهب من المذاهب، وراء طور العقل، إلا مصادمته ببداهة العقل، الذي هو مدار كوننا مكلفين بالعقائد، لا أن العقل لا تصل إليه، و يقف دونه مع الاعتراف به	170-172
و لهذا نعد قولي صاحب "الأسفار"، المختلفين في إكبار العقل، تلعثماً، و تناقضاً، و كذا ما نقله عن الغزالي: "أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدرَك بمجرد العقل؛ و من لم يفرق بين ما يحيله العقل، و بين ما لا يناله العقل؛ فهو أخس من أن يخاطب]، ثم نقل عن قاضي القضاة الهمذاني، أن العقل ميزان صحيح، و أحكامه صادقة يقينية، لا كذب فيها؛ و هو حاكمٌ عدلٌ، لا يتصور منه جورٌ. ثم قال صاحب "الأسفار": [فالحق أن من له قدم راسخٌ في التصور و العرفان، لا ينفي وجود الكائنات....].....	172
قولٌ للعالم التركي، مترجم "مطالب و مذاهب"، ساقه في انتقاد النصرانية، و نحن نطبقه، مع تحبيذه، على مذهب الصوفية الوجودية أيضاً، على الرغم من جنوح صاحب القول لهذا المذهب	172-173
و قال الكلنبوي، معلقاً على قول الغزالي: [ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذورة الحقيقة، فرأوا بالمشاهدة العيانية، أن ليس في الوجود إلا الله]؛ ما معناه: "أن السوفسطائي ينكر وجود العالم المحسوس بالمرة، و الصوفية الوجودية إنما ينكرون وجود تلك المحسوسات وجودَها نفسها، و يدعون أنه وجود الله"؛ و خلاصة مذهبهم: أن العالم موجودٌ باعتبار أنه الله، و معدومٌ باعتبار أنه العالم؛ و السبب الأصلي في ذلك أن الوجود هو الله، و لا أدري أي المذهبين -السوفسطائي، أو الصوفي الوجودي- أشد بطلاناً من الآخر؟ و قد صرحوا بأنه لا طريق للوصول إلى هذا المذهب إلا بالكشف، الذي نسبته إلى العقل، كنسبة العقل إلى الوهم، كما شبه الغزالي العلم الظاهر بمكان وضيع، لا يرى منه شيء بعيد عن أطوار العقل. و أنا أقول هذا استهانةً ظاهرةٌ بالعلم الظاهر، المأخوذ من الكتاب و السنة، و بالعقل، الذي كرم الله به الإنسان و جعله أهلاً للخطاب، و مناقضٌ لقول صاحب "الأسفار"، من أحمس أنصار الصوفية: [ما أشد في السخافة قولَ من اعتذر من قبلهم، أن أحكام العقل باطلةٌ عند طور وراء طور العقل، كما أن أحكام الوهم باطلةٌ عند طور العقل]؛ أما أن نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم، فقد صرح به كثيرٌ من محققيهم، كالفاضل الجامي، في "الدرة الفاخرة"، بل الغزالي أيضاً في قوله المنقول آنفاً؛ أليست هذه الدعوى ضد العقل، تذكِّرنا قول "سن طوماس": [الحقائق الإلهية كالتثليث، و الذنب الفطري، لا تنافي العقل؛ و إنما هي فوق	173-176

العقــل، و من أجل ذلك موضــوع الإيمــان بغــير تعقـل]؛ و عنـدي أن طريق الوصـول إلى عقيـدة وحدة الوجود، مكشوفٌ أمـام العقـل، فهي مبنية على الفلســفة القائلة بــأن حقيقة الله الوجــود	
صاحب "الأسفار" يهم بين سكرة ضلالة المحاباة، للمــذهب الوجــودي، و بين صــحو الرجــوع إلى صوابه	176-184
كنت أريد أن أبين المـذهب الوجـودي، بكـون الله عنصر الموجودية في الأشــياء، أو كونه هيــولي الوجــود، و مادتُــه، و الأشـياء هي الصــورة لتلك المـــادة؛ و لكــــني ما كنت أجـــترئ على هـــذه التعبيرات؛ فإذا بي أجد تعبير الهيـولي و المـادة، في كلام صـدر الـدين الشـيرازي، و صـدر الـدين القونــــوي، و التشــــبيه بــــالهيولي جــــاء في "الفصوص" أيضاً. و فضـلاً عن هـذا، فالله تعـالى عند تحليل الممكن في كلام صـاحب "الأسـفار"، يكون هو الممكن نفسـه، غـير مقتصر على مـادة الممكن، بل المادة، و الصورة معـاً. أليس صـاحب "الفصوص" صاحب رئيس الطائفة الاتحادية؟ و إن كانت الطائفة و أنصارها يتبؤون عن القـول بالاتحاد، قائلين بأنه إن لم يتصور بين موجـودين، و معــترفين في هــذا الجــواب، بما هو أشــد، و أشـــنع، و لا يـــدري من انخـــدع، يقـــول رئيس الطائفـة: [ما قـال بالاتحـاد إلا أهل الإلحـاد]، أن معنـاه: عـدم كفاية القـول بـأن العـالم متحد مع اللـه، لكونه دون القـول بما هو المطلـوب، الـذي هو كون العالم عين الله	185
و قال القاضي عضد الدين، في "المواقـف": [إن الله تعـالى لا يتحد بغـيره، و لا يجـوز أن يحل في غـيره؛ و المخـالف في هـذين الأصـلين طوئـف: الأولى النصـــــــارى، و الثانية النصـــــــيرية، و الاستحاقية من الشيعة، و الثالثة بعض الصـوفية؛ و كلامهم مخبط بين الحلــول و الاتحــاد، و رأيت من الصــوفية الوجودية من ينكــره، و يقــول: لا حلـول و لا اتحـاد، إذ كل ذلك يشـعر بالغيريـة، و نحن لا نقــول بهــا، و هــذا العــذر أشــدُّ قبحــاً و بطلاناً]. و قال شارح المواقـف، السـيد الشـريف الجرجـــاني: [إذ يلـــزم تلك المخالطـــة، الـــتي لا يجــترئ على القــول بها عاقــل، و لا مميــز أدنى تميــيز]. و أنا أقـول: ليس بمسـتغرب أن يسـكت شــارح المواقف عن مناصـــرة مــذهب الصــوفية الوجوديـــة، مع كونه نفسه من الصــوفية، و إنما المســتغرب كــون كثــيرين من أجلة العلمــاء المتقـدمين كـالغزالين و الفنـاري، و الجـامي، و الدواني، و السيلكوتي، و الكلنبوي، حتى صديقي العالم الكبير المعاصر، مترجم كتاب "بول زانــه"، راكنين إليه.....	187
قول صاحب الفصوص: [شهود الحق في النســاء، أعظم الشهود، و أكمله، و أعظم الوصلة النكــاح؛ فشـــهود الرجل للحق أتم و أكمـــل، من حيث هو فاعــلٌ، و منفعــلٌ]. أقـول: و هـذا أفظع مما في دين الأشــراف، الــذي ابتدعه "أوكوست كــونت"، زعيم الفلسفة الوضعية، "بوزيتيويزم"، من اتخاذ المرأة معبوداً أعظم. و أقول أيضاً: مذهب وحــدة الوجــود، هو الــذي يجــرِّئُ صــاحب الفصــوص إلى التفــوه بمثل هــذه الســخافات، و إلا فليس هــذا	187-188

الرجل، الذي يعد عند كثير من الغافلين من أولياء الله العــارفين، و يســمى الشــيخ الأكــبر، من المجــانين، فــإن صح المــذهب صح كل ما يــترتب عليه من السـخافات، و كـان قائلها معـذوراً، كما قيل: [فتصرف كيف شئت، و لو أختـك، و أمـك]. لأن كل قائلٍ، و كل فاعلٍ هو الله، الذي لا يسأل عما يفعــل؛ و ليس منشأ الفســاد و الضــلال هو مـــذهب "وحـــدة الوجـــود"، بل المنشأ الأول هو المذهب القائل بأن: "حقيقة الله الوجود".....	
إذا كان الله عبارة عن الوجود المطلق، المنبسط على الموجودات، المتشـخص بإطلاقـه، و ليس له مشخص غـير هـذا مسـتقل عن العـالم، إذا كـان الأمر كــذلك، فقــولهم العــالم معــدومٌ، و الله موجودٌ؛ لا يبعد أن يكون معناه: أن العالم موجودٌ، و الله معدومٌ!!!	188-189
قوله في فص نــــــــوح: [إن للحق في كل خلق ظهـوراً خاصـاًّ، و هو الظـاهر في كل مفهـومٍ، و هو البـــاطن عن كل فهمٍ، إلا فهم من قـــال: إن العـالم صـورته، و هويتـه]، و هو أي العـالم الاسم الظـاهر، و منشأ عـدم الإحاطة بالله عـدم إمكـان الإحاطة علمــاً بالعـالم]. و من العجب المـدهش، أنهم كــانوا يــدعون عــدم العــالم، و وجــود الله وحده؛ فإذا بهم يجعلونه عبـارة عن العـالم الـذي قالوا بعدمه	191-192
و لهـذا قلنا فيما سـبق: إن المـذهب الفلسـفي، الــذي يعتــبر الله روح العــالم، أقــرب إلى العقل بالنسبة إلى مذهب وحـدة الوجـود، الـذي يعتـبره عين العالم	192
ماذا كان دليلنا الإثبات وجـود اللـه، وجـود العـالم المحتاج إلى إيجاده، فمعنى المذهب الوجودي أن العالم مستغن عن الله، لانطوائه على الله	193
و في فص هود: [فهو الكون كله، و لهذا لا يؤوده حفظ الكون بأرضه و سمائه]؛ و قال الشارح عبد الغــني: [فهو كل الأرواح، و هو كل الأجســام، و هو كل الأحــوال، و المعــاني، و هو المــنزه عن جميع ذلك، إذ لا وجود إلا وجوده].....	193
و في فص هودٍ أيضاً: [هو الإنسـان الكبـير، الـذي له أيضــاً صــورة ظــاهرةٌ، و روح مــدبرة، و الله مجمـوع الصـورة، و الـروح]. و قـال عبد الكـريم الجيلي في "الإنسان الكامل": [لا تقل: أين الله؟ و أين العالم؟ فما ثم إلا الله المسمى بالعالم]؛ و قـال الشـيخ الأكـبر: [نحن المظـاهر، و المعبـود ظاهرنــــا، * و مظهر الكــــون، عين الكــــون، فاعتبروا]...	194
و إذا كان الله عبـارة عن العـالم، الـذي لا يتحقق ما يتحقق منه، إلا و يبقى منه، ما لم يتحقق، لزم أن يكون الله لم يتحقق بتمامه بعد. و هذا كقـول "ثه ريزون"، و "متره أفكار" -من فلاسفة الغـرب الاتحاديين-: [لم يكن الله قبل المخلوقات]....	194-195
و قال الشيخ، في الفص الأخير: [لا يشـاهَد الحق مجرداً عن المواد أبداً]؛ و قوله هذا، عندما ادعى: [أن كمال شهود الحق، شهوده في المــرأة، و أن أعظم الوصــلة إلى الله النكــاح، و الوقــاع؛ و أنه لهــذا أحب النــبي ﷺ النســاء، و أنه لو علم النــاكح روح المســألة، لعلم بمن التــذّ؟ و من التــذّ؟]؛ أي	195-196

لعلم من الملتذ بها، و من الملتذ؟ يعني أن الناكح، و المنكوحة، حتى الزاني، و المزنية، كلهما واحدٌ و هو الله. و انظر ما قاله في الفص نفسه قبل أسطر: [إن الشهوة تعم أجزاء الرجل كلها عند جماع المرأة؛ و لذلك أمر بالاغتسال، فعمت الطهارة، كما عمّ الفناء فيها عند حصول الشهوة؛ فإن الحق غيورٌ على عبده، أن يعتقد أنه لو علم حقيقة المرأة، التي التذ بها، لما وجب عليه الغسل، أو على الأقل لا يجب على المعتقدين بوحدة الوجود؟ فمن التذّ بها؟ و من الملتذ؟ و من المغتسل؟ و من الآمر بالاغتسال؟ كما قال الشيخ في فص إدريس: [و من أسمائه العلي، على من؟ و ما ثم إلا هو؟]؛ فهل يعني الشيخ أنه لا معنى لاسمه "العلي"؟ و قال في فص هود: [في كبير، و صغير عينه * و جهول بأمور، و عليم / و لهذا وسعت رحمته * كل شيء، من حقير و عظيم].....	
و في فص لقمان فسر الظلم بالجهل، في قوله تعالى: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾؛ و علله بقوله: [فإن المشك لا يشرك به، إلا عينه؛ و هذا غاية الجهل]. أقول: و لا يدري الشيخ أن هذا ليس تجهيلاً للمشرك فقط، بل تجهيل أيضاً لله، الذي عبر في كتابه عن فعل المشرك، بأنه يشرك بالله غيره، كقوله: ﴿أيشركون بالله ما لا يخلق شيئاً و هم يخلقون﴾، و قوله: ﴿قل أرأيتم ما تدعون من دون الله﴾.... الخ	196
دعوى الفاضل الجامي، أن الصوفية يوافقون الفلاسفة في قولهم بقدم العالم، و يخالفونهم في قولهم بأن الله تعالى فاعل موجب، لا فاعل مختارٌ، دعوى غير ناجحة؛ أما حديث: "كان الله و لا شيء معه"؛ فهم أفسدوا معناه بالزيادة التي عزاها بعضهم إلى علي كرم الله وجهه، و بعضهم إلى جنيد	
صاحب "الأسفار"، أميل إلى مذهب الفلاسفة، منه إلى مذهب الصوفية	200
عود إلى بيان مذهب الفلاسفة مرة ثانية	200-255
لا لزوم لإرجاع قول المتكلمين في تفسير وجوب وجود الله، إلى كون ذاته علةً لوجوده، حتى يرد عليهم اعتراض المحقق الطوسي، المذكور سابقاً، بأنه يستلزم تقدم ذاته على وجوده؛ بل الواجب أن يقال: أن وجود الله ضروريٌّ لوجود العالم، غيرُ معلل، و لا محتاجٍ إلى العلة، كوجود الممكنات، و الضروراتُ لا تعلل. فقد قلنا: إن سبب وجود العالم وجود الله، أما سبب وجود السبب، فإدراكه فوق عقل البشر، و لو بحثنا عن سبب وجود، لزم التسلسل. فخلاصته: ما ذكرنا، تفيسر وجوب وجود الله بمعنى سلبي، لعدم السبيل إلى تفسير بالمعنى الإيجابي؛ لأن ذلك متوقف على معرفة حقيقته تعالى	201-202
إني متعجب مثل الإمام الرازي، و آسف زيادةً عليه، من كوني أرى أجلة علمائنا المتكلمين، المتأخرين، قد سحر عقولَهم مذهب الفلاسفة، القائل: بأن حقيقة الله الوجود، المجرد عن الماهية؛ فداسوا في سبيل تأييد هذا المذهب كل قواعد العقل، و المنطق، و حسبوا أن وجود الله،	208-214

المجردَ عن الماهية، يمكنه أن يخرج على نظام الوجود، فيجوز له ما لا يجوز لمطلقه	
اعتراضي على مذهب الفلاسفة الوجودية: أنه إذا خلي و طبعه، ينجر إلى مذهب الصوفية الوجودية، القائلين بأن الله هو الموجود المطلق، المنبسط على جميع الموجودات؛ لأن الوجود إن كان واجب الوجود، كان منشأ ذلك أنه وجودٌ، و أنه يستحيل انفكاك الشيء من نفسه، كما عللت الفلاسفة أنفسهم؛ فيكون الوجود أينما كان واجب الوجود؛ و إن لم يكن الوجود واجب الوجود، فلا يكون الوجود المجرد عن الماهية، و لا الوجود الخاص واجب الوجود؛ إذ لا معنى لكون منشأ وجوب الوجود تجردَه عن ماهية يضاف إليها، لأن التجرد لا يجعل غير الواجبِ واجباً، و لا غير المستقلِّ مستقلاًّ، و لا يغر الموجودِ موجوداً. أما كون منشأ وجوب الوجود، وجوداً خاصاًّ؛ فإن كان المراد أيّ وجود خاص كان، فهو يفضي إلى تعدد الواجب بعدد الوجودات الخاصة للأشياء، كما كان في مذهب وحدة الوجود، أو بالأصح كما لزم ذلك المذهب. و إن كان المراد الوجود الخاص، الكائن حقيقة الله، فمرجعه إلى التحكم المحض، أو إلى الدور و المصادرة في تصوير المسألة	213-214
و قد اعتُرض عليه أيضاً بأن: الوجود معلوم، بديهي المفهوم، فكيف يجوز أن يكون حقيقة الله الذي لا تعلم حقيقته؟ و لا يجدي الجواب عليها بأن: المعلوم هو الوجود المطلق، لا الوجود الخاص؛ لأنهم إن كانوا يعلمون كنه الوجود، فلا يجوز كونه حقيقة الله؛ و إن كانوا لا يعلمونه، فكيف يجترئون أن يجعلوا حقيقة الله ما لا يعلمونه. فهذا ترديد لا يعزب عنه الوجود المطلق، و لا الوجود الخاص. و زيادةً على هذا، فالوجود الخاص، الذي لا يعلمون حقيقته، يلزم أن لا يكون معلوماً لهم أنه حقيقة الله، بل و لا يصح إطلاق اسم الوجود عليه. هذا، مع أني أعلم كونهم يعلمون معنى الوجود، و قد راقهم ما يعلمون من معناه، حتى جعلوه حقيقة الله، و هو الكون في الأعيان، و حتى فضلوه على الموجود الكائن، لكونه يقبل العدم، و لا يقبله الوجود، و حتى إنهم علموا كونه معنىً مصدرياًّ، غير قائمٍ بذاته، و لا موجوداً في الخارج، فاستعانوا من اختصاصه بالله، ليجعلوه موجوداً، قائماً، مقترفين في هذه الاستعانة خطأً كبيراً آخر	214-216
و هنا دعوى باطلة، شائعة بين الصوفية الوجودية، و أنصار الفلاسفة: و هي أن الوجود موجودٌ بنفسه، و الموجود موجودٌ بالوجودِ، فعلى هذا يكون الوجود أحق باسم الموجود من الموجود، ثم اختلقوا له مثالاً، فقالوا: كما أن المضيء كالشمس، مضيء بالضوء، و الضوء مضيءٌ بنفسه	216-240
نعم، هنا نقطة في غاية الدقة، و هو أن الوجود الذي ليس بموجود في الخارج منذ كان، لا يكون عدماً حتى و لو فرض انعدام الموجودات بأسرها، إلا أن ذلك ليس لأن الوجود موجودٌ يمتنع عدمه، بل لأنه مفهوم ذهني، و ماهية من الماهيات، لا يمكن سلبها عن نفسها، و امتناع سلب الشيء عن نفسه حقيقة معترفَ بها عندنا، و عند	223

الوجـــوديين إلى حد أنه كـــان أول دافع لهم إلى الأغاليط، و الأضاليل	
مدّعو موجودية الوجود، لا يرضون مع ادعائهم أن يكون للوجود وجودٌ، فيتسلسل الوجـودات، فهل سمعتم موجوداً لا وجود لـه؟ و من هـذا يلـزم أن يفهم أن الوجود ليس بموجودٍ، بـدلاً من أن يفهم أن الوجـود موجـودٌ بنفسـه؛ و بـالنظر إلى ادعـاء صاحب "الأسفار"، أن الوجود موجودٌ، و أن الـذي يعبر عنه بالموجود؛ أي المتصف بالوجود، معـدومٌ	225-226
فوجود زيد مثلاً، إذا كان موجوداً، لكونه وجـوداً، و لم يكن زيـدٌ نفسه موجـوداً، لكونه موجـوداً؛ فلا يكـون شـيءٌ أغـرب من هـذا. نعم، كـون الأشياء معدومـــة، و الموجـــود هو الوجـــود صـــحيحٌ على مذهب القائلين بوحدة الوجود، فلا موجود عندهم غير الوجود، إلا أن هذا الوجود، الذي هو الموجود الوحيد عين ذات الله، و هم لا يعترفون بوجودات خاصة، سوى وجـود اللـه. أما صـاحب "الأسـفار"، الذي يتمذهب بمذهبي الفلاسفة، و الصوفية معاً، فيعترف بوجودات للأشياء موجـودات؛ فكـان كأنه يشرط بالله، الـذي هو الوجـود وجـوداتٍ غـيرَه؛ و لهذا ورد الاعتراض على دعوى أن الوجود موجودٌ بذاته، بلزوم أن يكون كل وجـودٍ، في كل موجـودٍ واجب الوجـــود، إذ لا معـــنى لـــواجب الوجـــود إلا الموجـودُ بذاتـه. فخلاصة النقطة الـتي فيها غش التفكـــير من نظرية الفلاســـفة الوجوديـــة: أن الوجود الخاص، الذي فـرض كونه حقيقة الله في هذا المذهب، يعطَى دون سائر الوجودات الخاصة امتيازاتِ الموجوديةِ، و القيام بنفسه، و القيومية لغيره، التي هي امتيازاتُ الله الخاصــةُ، الثابتة له بأدلة إثبات الواجب	227-230
و الحق الـذي لا يفـوتُ العاقـلَ، بين تهويشـات المفتونين أمـورٌ: منها أن الوجـود غـير الموجـودِ، باتفـاق بيننا و بين طـائفتي الوجـوديين، و غـير الموجود غير موجودٍ، و على الأقل أنه أي الوجود لا يوجد في غـير الموجـودِ، لأنع معـنىً مصـدري، غير قـائم بنفسـه. و قـول صـاحب "الأسـفار"، و العلامة التفتـــازاني، و الفاضل الكلنبـــوي: إن المـراد ليس مفهـوم الوجـود، الـذي هو المعـنى المصدري، بل ما صدق عليه الوجود؛ لا يجدي في دفع الاعتراض. و منها: أن الوجود، لو فرضـنا أنه موجـودٌ، فلا نسـلم أنه موجـودٌ يتضـمن الوجـوب بطبعـه، حـتى يسـتحق بهـذه الخاصـية أن يكـون حقيقة الله، و عين ذاتـه. و اسـتدلالهم عليه بـأن الوجــود لا ينفك من نفســه، أي الوجـود، و هـذا معـنى وجـوب الوجـود، مغالطـةٌ؛ لأن اسـتحالة انفكاك الوجود من نفسه، تكفل له ضـرورياً كونه وجوداً، لا كونه موجـوداً، و واجب الوجـود موجـود	231-232
أول دافـعٍ لي إلى تـدقيق مـذهب الفلاسـفة، و التعمق في نقده	232
كنا قد سـمعنا أممـاً جاهليـةً عبـدوا الشـمس، أو النجوم، أو الأوثـان؛ و لم يخطر بالبـال أن أناسـاً من العلمـــاء و الحكمـــاء، و العرفـــاء، يبلغ بهم السخف، و السفه، أن يكونوا عبدةَ الوجود، الـذي هو غـــير الموجـــود، أو على الأقل شـــيء غـــير	237

مستقل بالمفهومية، و الموجودية	
ليس أهم مهمـتي في هـذا المبحث من الكتـاب، رغم كونه معقود الـدرس مسـألة وحـدة الوجـود، أبطال مـذهب الصـوفية الوجـودي؛ لأنه غـني عن الإبطـال، بـاعتراف أهل المـذهب أنفسـهم، بأنه وراء طور العقل، و بما يـترتب عليه من الأقـوال الجنونية الـتي نجـدها مكتوبة في "الفصـوص"، و غـيره؛ و إنما أهم مهمـتي الـتي يمتـاز به هـذا الكتاب، إن شـاء اللـه، إبطـال مـذهب الفلاسـفة، الذي يقام له وزنٌ كبيرٌ في علم الكلام	240
و من العجب، أن مذهب الفلاسفة أتمه الصوفية، و توقفوا هم أنفسهم في منتصف الطريـــق، كما غـيروا معـنى الوجـود، الـذي تمسـكوا به أولاً، و أعظموه إلى حد التأليه، فنقضوا أساس كشفهم، الـــذي أعجب الصـــوفية، بأيـــديهم؛ و المـــذهب الصـوفي الـذي تقهقر الفلاسـفة في طـريقهم إليه كيلاً يقعـوا في هاويتـه، يلاحقهم، فيلحقهم في كل خطوةٍ من خطـوات قـرارهم آخر تلخيص للمقام في نقد المذهبين.....	244-255
المطلوب من وجوب وجود الله، وجـوب كونه في الأعيان، لكونه وجوداً بمعـنى غـير معـروف، و إذا اعترف بـالوجودين أحـدهما ذات الله و ماهيتـه، و الآخر وجود الوجـود الـذي هو ذته و ماهيته زيـادةٌ على الوجـود الـذي هو الـذات، فهـذا اعـترالإ من الفلاسفة بزيـادة الوجـود على الـذات، الـتي هي مـــذهب جمهـــور المتكلمين؟ و إنما الفـــرق بين المذهبين: أن الفلاسـفة يعينـون حقيقة الله أنها الوجـــود، و لا تعـــيين لحقيقة الله في مـــذهب المتكلمين؛ و هو ليس بمنقصة لذلك المذهب، بل مزية	247
و صـفوة القـول: أن وجـود الشـيء لا يكـون إلا زائـداً على نفسـه، خارجـاً عن حقيقتـه، و لكونه خارجاً عنها، و كونه وصفاً اعتباريـاً، غـير موجـودٍ في الخــــارج، لا يحصل به الـــــتركيب ... و أن المعروف من وجـود الشـيء، أو عدمـه، كونه في الأعيان، أو عدم كونه فيها؛ و ليس المطلوب من وجــوب وجــود الله إلا أن يكـــون وجـــوده بهـــذا المعنى، مضموناً لـه، غـير منفـكٍّ عنـه؛ و لا حاجة للحصول على هـذا الضـمان إلى فـرض كـون الله نفس الوجـــود، ما دام الفـــارض مضـــطراً إلى تفسـيره بمعـنى غـير المعـنى المعـروف، و غـير المعـنى المطلـوب، كونُه مضـموناً لـه؛ و إلا أن يلحق بفرضيته دعـاوي لا يمكن إثباتهـا، و أن يقع في ارتباكـات، لا يسـتطيع التخلص منهـا، و من تبعاتها؛ و لا شك أن كـون الله موجـوداً أظهـر، و أصـحّ، من أن يكـون وجـوداً؛ حـتى إن القـائلين بكونه وجـوداً، يعـودون فيسـعون لجعله موجـوداً، مع أن الموجود الخارجي، ما يكون الخـارج ظرفـاً لوجودهِ، لا ما يكون الخارجُ ظرفاً لنفسه	250-251
أما وجوب وجود الله، فوضع ضمان له، بفرض أن يكون ذات الله هي الوجود، لا يتم إلا بفرضٍ ثـانٍ، هو أن الوجود أيضاً ذات الله؛ و معنـاه: أن الله لا يتضمن له وجوب الوجود، إلا بأن يكون عبارةً عن الوجود، و لا يتضـمن وجـوب الوجـود للوجـودِ، إلا بأن يكون الوجودُ عبـارةً عن ذات اللـه، و هذ دورٌ، و مصادرةٌ، يدلانِ دلالةً واضحةً على أن الوجـود لا	252

القدر	
يخطئ فضيلته خطأً ظـاهراً في عد المسـألة من أبسط المسـائل، و أسـهلها حلاًّ. و خطأ أكـبر من الظـاهر في تفسـير قـول العلمـاء: [إن الإنسـان مختارٌ في أفعاله، و مضـطرٌ في اختيـاره]؛ و في عـــدم الاصـــغاء إلى ما نبهت إليه من أن الإرادة الجزئيـة، هي إرادة الإنسـان الوحيـدة، المتحققة في الخـارج، بفضل تعينهـا، و تشخصـها كما هو الحال في الجزئي المنطقي، الذي يكون موجوداً في الخـــارج دون الكلي. و يمتـــاز فضـــيلته عن زملائه المخطئين في هـذه الأخطـاء الثلاثة إن لم يكن في أولها مقلـــداً لمؤلف "العلم الشـــامخ" العالم اليمني. و هو على اتفـاق مع المخطـئين المعاصـرين من علمـــاء مصـــر، في تأويل قوله تعـــالى: ﴿و ما تشـاؤون إلا أن يشـاء اللـه﴾؛ بحمل مشـيئة الله المـذكورة فيه على ما لا يتصـور التقابل بينها و بين مشـيئات العبـاد، و لا يبقى معه التئـام الآية مع ســـياقها و ســـباقها. و هم ناســـجون في تـأويلهم هـذا على منـوال قـول صـاحب "العلم الشامخ"، في تأويل قوله تعالى: ﴿يضل من يشاء و يهدي من يشـاء﴾؛ الـذي لا يقبل التأويـل، و قد سبق في (ص:25)؛ و اختلف عنهم في خطإ هذه النقطة صـديقي المرحـوم العـالم الكبـير حمـدي الصغير فقط؛ فلم يعجبه خطأ المـؤولين الأولين، فابتكر لنفسه خطأً جديد. أما خطأ المخطئين في إنكار الجمع بين مجبورية الإنسان و مسؤوليته؛ فهو خطؤهم الوحيد، الـذي لهم معذرتهم فيه الناشئة من غموض المسألة، و الخطأ في عـــدم التفريق بين معـــاملات العبـــاد بعضهم مع بعض، و بين معاملتهم من الله، الـذي لا بد أن تكــون حقوقه في ســلطته على عبــاده واسـعةً، إلى حد أنه يضل من يشـاء و يهـدي من يشاء، و لا يسأل عما يفعل و هم يسألون.....	